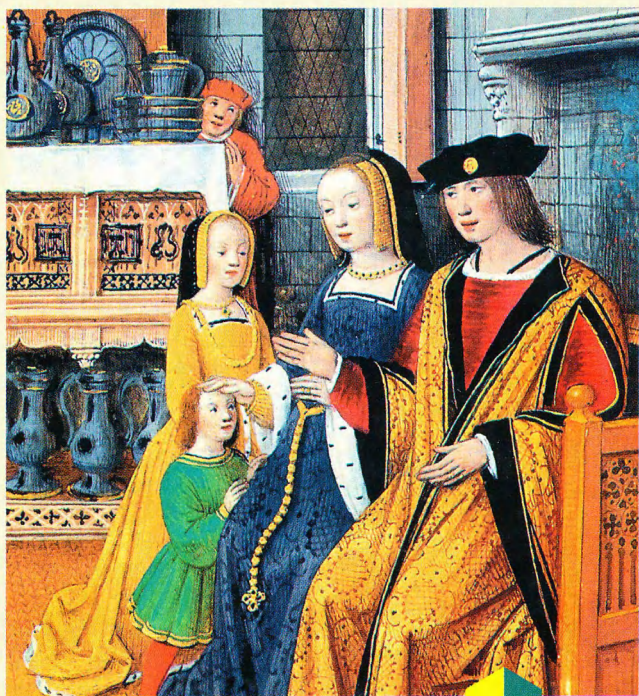


volum coordonat de
Jacques Le Goff

POLIROM

Omul medieval



Plural

Contribuția traducătorilor :

Ingrid Ilinca (lb. franceză) – „Omul medieval”, cap. IV, VII, VIII, IX, X
(*L’homme médiéval*, Seuil, Paris, 1989)

Dragoș Cojocaru (lb. italiană) – cap. I, II, III, V, VI (*L’uomo medievale*,
Laterza, Roma-Bari, 1996)

Redactor : Dana Zămosteanu

L’uomo medievale

© 1987 by Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

© by Polirom Co S.A., 1999, pentru prezenta traducere

Editura POLIROM

Iași, P.O. Box 266, 6600

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

The Romanian language edition arranged
through the mediation of Eulama Literary Agency

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale :

Omul medieval / coord : Jacques Le Goff ; trad. de Ingrid Ilinca
și Dragoș Cojocaru ; postf. : Alexandru-Florin Platon. – Iași : Polirom, 1999
368 p. ; 21 cm. – (Plural M)

Tit. orig. (ita) : *L’uomo medievale*

Bibliogr.

ISBN : 973-683-285-6

I. Le Goff, Jacques (coord.)

II. Ilinca, Ingrid (trad.)

III. Cojocaru, Dragoș

IV. Platon, Alexandru-Florin (postf.)

CIP : 94(4)“04/14”

Printed in ROMANIA

Jacques Le Goff
(coordonator)

OMUL MEDIEVAL

Traducere de Ingrid Ilinca și Dragoș Cojocaru

Postfață de Alexandru-Florin Platon

POLIROM
1999

OMUL MEDIEVAL

Jacques Le Goff

Cartea de față ni-l prezintă pe omul medieval și ne oferă zece profiluri ale acestuia, scrise de zece medievști actuali de primă mărime. Însă a existat el oare? Nu este o abstracție, departe de realitatea istorică?

Definiția unei istorii „umane” – singura istorie demnă de acest nume – a fost dată, acum jumătate de veac, de Marc Bloch și Lucien Febvre, înscriindu-se în ansamblul de cunoștințe fundamentale din acest domeniu. Dar istoria „umană” este oare cea a *omului* sau a *oamenilor*? Lucien Febvre a răspuns astfel la întrebare: „Omul, măsură a istoriei, unica ei măsură. Mult mai mult chiar, rațiunea ei de a fi”. Dar și: „Oamenii, singurele obiecte ale istoriei – ale unei istorii care nu se interesează de cine știe ce om abstract, veșnic, imuabil în esență și perpetuu identic cu sine, ci de oamenii surprinși întotdeauna în cadrul societăților ai căror membri sînt, de oamenii membri ai acestei societăți într-o epocă bine determinată a dezvoltării lor, de oamenii dotați cu funcții multiple, cu activități diverse, cu preocupări și aptitudini variate, ce se amestecă toate, se ciocnesc, se contracarează și sfîrșesc prin a încheia între ele o pace de compromis, un *modus vivendi* numit viață”¹.

Omul și oamenii, oamenii în societatea Occidentului creștin, în principalele lor funcții (adică în esențialul și concretul statutului lor social, ale meseriei lor, ale profesiei lor), în epoca unui diptic medieval – a cărui primă față este cea a prestigiosului avînt al creștinătății dintre anul 1000 și secolul al XII-lea, iar a doua, cea a unui timp tulbure, numit Evul Mediu tîrziu, unde se învolutează împreună o lume a trecutului în criză și lumea unui nou Ev Mediu, Renașterea –, în sfîrșit, oamenii *vii* (în condițiile lor de viață, cu credințele și practicile lor), acesta este subiectul cărții de față.

Omul sau oamenii?

Cei mai mulți dintre autorii acestor profiluri au insistat asupra diversității tipurilor de oameni din Evul Mediu pe care le prezentau. Giovanni Miccoli a dorit chiar să vorbească mai degrabă despre călugări în general decît despre călugăr. Cîte diferențe între călugării

1. Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris, 1953, p. 103 și pp. 20-21.

provensali (Lérins, Saint-Victor din Marsilia) din secolele al IV-lea și al V-lea, inspirându-se din modelul oriental al Părinților pustiei, și clunisienii de la începutul secolului al X-lea, între irlandezii din secolele al VII-lea și al VIII-lea și cistercienii din secolul al XII-lea, între sfântul Benedict și Gioacchino da Fiore! Singurătate sau apostolat, muncă manuală sau muncă intelectuală, slujirea lui Dumnezeu în rugăciune și oficii liturgice sau slujirea creștinătății în ordinele militare de călugări-soldați născuți din cruciadă, viață eremitică sau viață mănăstirească – câte alegeri diverse! Și totuși oamenii Evului Mediu au fost foarte conștienți de existența unui tip particular, a unui personaj colectiv, Călugărul. Omul care, individual sau colectiv, se desparte de masa socială pentru a trăi o relație privilegiată cu Dumnezeu. Sau, după una dintre numeroasele definiții medievale ale călugărului: „*Is qui luget*”, „Cel ce plînge”, plînge peste propriile păcate și păcatele oamenilor și, printr-o viață de rugăciune, de meditație și de pocăință, încearcă să se mîntuiască pe sine și pe oameni.

Ocupîndu-se de „orășean”, Jacques Rossiaud se întreabă: „Ce au în comun cerșetorul și burghezul, canonicul și prostituata, orășeni și unii, și alții? Locuitorul din Florența și cel din Montbrison? Neocitadinul dezvoltării inițiale și descendentul lui din secolul al XV-lea?”. Și schițează imediat un răspuns: „Nici unii, nici ceilalți nu se pot ignora, căci se integrează în același mic univers de populare densă care impune forme de sociabilitate necunoscute la sat, un mod de a trăi specific, folosirea cotidiană a banilor și, pentru unii, o deschidere obligatorie spre lume”. Evident, orășeanul medieval există pentru că se opune țăranului, este contrafigura lui, într-o opoziție mult atenuată și schimbată în zilele noastre.

Confruntată cu diversitatea condițiilor feminine în Evul Mediu, Christiane Klapisch-Zuber a ales o perspectivă, un punct de vedere: femeia definită concret prin locul și funcțiile sale în sînul *familiei*. Iar dincolo de multiplicitatea de niveluri sociale ale familiilor, de îmbunătățirea lentă și contrastantă a statutului femeii în decursul celor cinci secole avute în vedere aici, aceasta s-a lovit întotdeauna de ideologia medievală subiacentă, care face din ea, Femeia, o ființă înșelătoare și ispititoare, cel mai bun ajutor al diavolului, o veșnică Evă incomplet răscumpărată prin Maria, o ființă primejdioasă ce trebuie supravegheată, un rău necesar tocmai pentru existența și funcționarea familiei, pentru procreare și controlarea unui pericol major pentru omul creștin, sexualitatea.

Și, pentru a da un ultim exemplu, Enrico Castelnuovo s-a întrebat în ce fel, de la orfevrierul roman la arhitect, la sculptor și la pictorul de vitraliu gotic, de la miniaturist la Giotto, putem decela exprimarea, emergența unei conștientizări, de către creator și de către societatea pentru și în care creează, a personajului ce se va numi mai târziu în franceză un *artiste* (artist).

Omul medieval

Să revenim însă la om. Recunoșteau oare înșiși oamenii Evului Mediu o realitate ce trebuia numită *omul*, deslușeau ei în amestecul societății în care trăiau un model aplicabil deopotrivă regelui și cerșetorului, călugărului și menestrelului, negustorului și țăranului, bogatului și săracului și, din punctul de vedere al sexului, femeii și bărbatului – și care ar fi *omul*?

Fără nici o îndoială, răspunsul este afirmativ și chiar trebuie să subliniem că puține epoci au avut, ca Evul Mediu creștin occidental din secolele al XI-lea și al XV-lea, convingerea existenței universale și veșnice a unui model uman. În această societate dominată, pătrunsă de religie pînă în cele mai intime țesuturi, evident că modelul era definit prin religie și, înainte de toate, prin cea mai înaltă expresie a științei religioase, teologia. Dacă exista un tip uman ce trebuia exclus din panorama omului medieval, acesta era cel al nereligiosului fundamental, tipul pe care îl vom numi mai târziu libertin, liber-cugetător, ateu. Cel puțin pînă în secolul al XIII-lea și chiar pînă la sfîrșitul perioadei pe care o avem în vedere, nu întîlnim în texte decît un număr infim de negători ai existenței lui Dumnezeu. În majoritatea acestor cazuri rare, ne putem chiar întreba dacă nu este vorba de o lectură greșită a textelor sau de extrapolarea de către copişti a afirmațiilor din aceste originale izolate, plecînd de la exagerări verbale emise într-un moment de furie sau – pentru cîțiva intelectuali – de beție conceptuală? Dacă oamenii din Evul Mediu au repetat adesea versetul din psaltire – cartea de pe care alfabetizații învățau să citească – „Nebunul zice în inima lui: «Nu există Dumnezeu!»” (*Psalmi* 14.1)¹, acest citat obișnuit nu trebuia să fie resimțit decît ca una dintre exprimările misterioase și de neînțeles ale unui text sacru. Pentru clerici era un punct de plecare comod – întrucît era extras din autoritatea scripturară – pentru a enunța dovezile existenței lui Dumnezeu. Însă nerelegiosul (îl găsim la „ceilalți”: jidovul, necredinciosul, păgînul) este atît de rar și de îndoielnic în Evul Mediu, încît nici măcar nu face parte din galeria de marginali prezentată de Bronislaw Geremek.

Așadar, ce este omul pentru antropologia creștină medievală? Făptura lui Dumnezeu. Natura, istoria și destinul omului se află mai întîi din cartea Genezei de la începutul Vechiului Testament. În a șasea zi a Creației, Dumnezeu l-a făcut pe om și i-a dat explicit stăpînirea asupra naturii: flora și fauna care să-i ofere hrana. Omul medieval are deci vocația de a fi stăpînul unei naturi desacralizate, al pămîntului și al animalelor. Însă Adam, instigat de Eva, ea însăși coruptă de șarpe, adică de rău, a săvîrșit păcatul. De-acum încolo,

1. Citatele biblice au fost extrase din Biblia sau Sfînta Scriptură, Gute Botschaft Verlag, 1989, 1990, Dillenburg, Germania, ediție revizuită după traducerea D. Cornilescu (n.t.).

două ființe sălășluiesc în el, cea făcută după „chipul și asemănarea” lui Dumnezeu și cea alungată din paradisul terestru după comiterea păcatului originar, condamnată la suferință – concretizată în munca manuală pentru bărbat și chinurile facerii pentru femeie –, la rușinea simbolizată prin tabuul goliciunii organelor sexuale și la moarte.

În funcție de epoci, creștinătatea medievală va insista fie asupra imaginii pozitive a omului, ființă divină, creată de Dumnezeu după asemănarea sa și asociată creației de vreme ce Adam a dat nume tuturor animalelor, menită să regăsească paradisul pierdut din greșeala sa, fie asupra imaginii negative, cea a păcătosului, mereu pe punctul de a cădea în ispită, de a se lepăda de Dumnezeu și, prin urmare, de a pierde pentru totdeauna paradisul, de a cădea în moartea veșnică.

Viziunea pesimistă asupra omului, slab, vicios, înjosit în fața lui Dumnezeu, este prezentă de-a lungul întregului Ev Mediu, mai accentuată însă în timpul Evului Mediu timpuriu, între secolele al IV-lea și al X-lea – și apoi în secolele al XI-lea și al XII-lea –, în timp ce imaginea optimistă a omului, răsfrângere a chipului divin, capabil să continue creația pe pământ și să se mîntuiască, are tendința de a se impune începînd cu secolele al XII-lea și al XIII-lea.

Interpretarea condamnării la muncă din Geneză domină antropologia Evului Mediu. Este lupta între două concepții asupra muncii/trudei și a omului la lucru. De o parte, se insistă asupra muncii cu caracter de blestem și pedeapsă; de cealaltă, asupra potențialităților muncii ca instrument de răscumpărare și mîntuire. Prin analiza sculpturilor realizate de Wiligelmo pe fațada Domului din Modena (în jurul anului 1100), Chiara Frugoni a indicat momentul în care umanismul pesimist al Evului Mediu timpuriu pare gata să încline spre un umanism optimist: vedem afirmîndu-se mai mult imaginea unui Adam capabil de o muncă creatoare decît cea a unui Adam strivit de munca-pedeapsă și de blestem¹.

În Evul Mediu timpuriu, modelul biblic în care s-a întrupat, fără îndoială, cel mai bine imaginea omului este Iov. Fascinația personajului veterotestamentar a fost cu atît mai mare cu cît comentariile la *Cartea lui Iov* făcute de papa Grigore cel Mare (590-604), *Moralia in Job*, au alcătuit una dintre cărțile cele mai citite, cele mai folosite și cele mai popularizate de clerici. Iov este omul care trebuie să accepte voința lui Dumnezeu, fără a-i căuta alte justificări decît bunul plac divin. Căci el este mai puțin păcătos decît oricare alt om; „era desăvîrșit și drept. El se temea de Dumnezeu și se abătea de la rău” (*Iov* 1.1). Copleșit de încercările lui Dumnezeu, multă vreme nu înțelege și constată că zilele omului „se duc fără nădejde”, că viața îi este doar o „suflare”. În cele din urmă, renunță la orice mîndrie, la orice revendicare: „Cum ar putea omul muritor să fie

1. Chiara Frugoni, „Le lustre veterotestamentarie e il programma della facciata”, in *Lanfranco e Wiligelmo. Il Duomo di Modena*, Modena, 1984, pp. 422-451.

drept înaintea lui Dumnezeu? Cum ar putea cel născut din femeie să fie curat? Iată, nici luna nu este strălucitoare și stelele nu sînt curate înaintea Lui; cu atît mai puțin omul muritor, care nu este decît un vierme, fiul omului, care nu este decît un viermișor!" (Iov 25.4-6).

Iconografia medievală atît de revelatoare și făuritoare a imaginarii nu cunoaște, în general, din istoria lui Iov decît episoadele umilirii lui în fața lui Dumnezeu, iar imaginea privilegiată este aceea a lui Iov ros de ulceratii – pictura medievală face din Iov epava de om care este leprosul – și stînd pe gunoi.

De la sfîrșitul secolului al XIII-lea, arta ne propune, dimpotrivă, portretul omului, sub trăsăturile „realiste” ale mai-marilor acestei lumi: papă, împărat, rege, prelat, mare senior, burghez bogat, toți încrezători, mîndri de ei înșiși, etalîndu-și reușita, frumoși dacă se poate, iar dacă nu se poate – impunîndu-i celui care îi privește admirarea trăsăturilor lor individuale, fiind deci și mai impunători atunci cînd sînt urîți.

În schimb, suferința nu mai este trăită doar de om, ci de Dumnezeu însuși, de Isus. În perioada carolingiană, creștinismul latin a făcut o importantă alegere. El a preferat imaginile, respingînd arta nonfigurativă a evreilor și musulmanilor, iconoclasmul creștinismului grec bizantin. Alegere esențială ce înscăunează antropomorfismul creștin medieval¹. Relațiile dintre om și un Dumnezeu ce i se înfățișează, pe care îl poate reprezenta sub trăsături umane, primesc astfel o amprentă profundă. Un Dumnezeu care, pe deasupra, deși unul, este triplu. Dacă Sfîntul Duh, figurat prin simbolismul animal al porumbelului, scapă antropomorfismului, primele două persoane speculează opozițiile complementare ale bătrîneții și tinereții, ale regalității și Pătimirii, ale divinității și umanității. Or, din ce în ce mai mult – după cum arată aici Giovanni Miccoli și André Vauchez –, începînd cu secolele al XII-lea și al XIII-lea, Isus este Hristosul Pătimirii, al Biciuirii, al Batjocurilor, al Răstignirii, al Plîngerii. Printr-o tulburătoare răsturnare de imagini, de-acum încolo omul suferinței este prin excelență Dumnezeul Întrupării, este Hristos. Iar în secolul al XV-lea iese la iveală imaginea lui Isus așa cum îl arată Pilat mulțimii, purtînd haina de purpură și coroana de spini ale batjocurii, spunîndu-i, după Evanghelia lui Ioan: „Ecce homo”, „Iată omul”. Acest om dintr-un moment excepțional al istoriei omenеști devine figura simbolică a omului suferind, umilit, dar divin. Iar marea taină a istoriei, pe care de-a lungul întregului Ev Mediu teologii s-au străduit s-o explice, este de ce Dumnezeu a acceptat, a hotărît să se facă om, să se umilească în Hristos. *Cur Deus homo* (*De ce un Dumnezeu om*²) este titlul unuia dintre cele mai frumoase tratate ale sfîntului Anselm de Canterbury.

1. François Boespflug și Nicolas Lossky (coord.), *Nicée II. 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Le Cerf, Paris, 1987.

2. Titlul ediției românești: *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, Polirom, Iași 1997 (n.t.).

Dar omul teologiei (sau, dintr-o anumită perspectivă, al mitologiei creștine medievale¹) nu stă închis față în față cu Dumnezeu. El este o miză într-o luptă care îl depășește adesea, cea dusă împotriva lui Dumnezeu, împotriva Binelui, de către duhul Răului, Satan. Desigur, creștinismul a respins și a condamnat maniheismul. Fără a ne referi la unii eretici, cum ar fi catharii, nu există un Dumnezeu al Binelui și un Dumnezeu al Răului, un Dumnezeu al spiritului și un Dumnezeu al materiei, nu există decît un singur Dumnezeu, un Dumnezeu bun (putînd fi și un Dumnezeu mînios) superior lui Satan – căpetenia îngerilor răzvrătiți și învinși –, dar care i-a lăsat acestuia o mare putere asupra omului. De om ține, după liberul său arbitru, să accepte sau să refuze harul ce l-ar mîntui, să cedeze sau să reziste păcatului ce l-ar osîndi. În afara ajutoarelor spirituale asupra cărora voi reveni (Fecioara, sfinții), omul este miza luptei duse în jurul mîntuirii sau al damnării sale de cele două oști supranaturale, demonii și îngerii, în orice clipă gata să-l atace sau să-l sprijine. Miza o constituie sufletul său, pe care unii autori medievali îl vor înfățișa asemenea unei mingi dintr-o aprigă partidă de fotbal între o echipă diabolică și o echipă angelică. Omul Evului Mediu este și imaginea sufletului său sub forma unui omuleț cîntărit în balanța Judecării de sfîntul Mihail sub ochii atenți ai lui Satan, gata să facă tija să încline în partea rea, și ai sfîntului Petru, prompt în a acționa asupra talgerului bun.

Din această antropologie creștină s-au ivit două concepții asupra omului, care, de-a lungul Evului Mediu, au avut tendința de a se amplifica pînă la o adevărată definiție a omului!

Prima este cea a omului călător, *homo viator*, mereu pe drumuri pe pămînt și în viață, ce nu sînt decît spațiile-timp efemere ale destinului în care el merge, după propriile-i alegeri, fie spre viață, fie spre moarte – pe vecie. De aceea, în mod paradoxal, călugărul, asociat prin vocație unui loc de reclusiune, merge adesea pribeag pe drumuri. În secolul al XIII-lea, frații din ordinele mendicante, cu sfîntul Francisc din Assisi în frunte, vor fi tot atît de frecvent *in via*, pe drum, ca în mănăstiri. Prin esență, prin vocație, omul Evului Mediu este un *pelerin*, iar în secolele al XII-lea și al XIII-lea, sub forma cea mai înaltă și cea mai primejdioasă cu putință a pelerinajului, un *cruciat*. Totuși, nu am reținut pelerinul și cruciatul printre tipurile de om medieval prezentate aici. Primul, pentru că, deși nu toți creștinii au făcut pelerinaje – în orice caz unul dintre cele trei mari pelerinaje medievale, la Ierusalim, la Roma și la Santiago de Compostella (și cîte alte pelerinaje, în regiuni geografice mai mult sau mai puțin restrînse!) –, orice om era în Evul Mediu un pelerin potențial sau simbolic. Dimpotrivă, cruciații, în ciuda visurilor de

1. Jean-Claude Schmitt, „Christianisme et mythologie. Occident médiéval et «pensée mythique»”, in Yves Bonnefoy (coord.), *Dictionnaire des mythologies*, vol. I, Flammarion, Paris, 1981, pp. 181-185.

cruciadă persistente pînă la sfîrșitul Evului Mediu, nu au fost decît o minoritate – cu toate că foarte semnificativă – în decursul a numai două din secolele avute în vedere aici.

Însă această chemare a drumului poate să-l și rătăcească pe omul medieval, căci îl poate smulge stabilității, care este și ea o condiție de moralitate și mîntuire. Pelerinajul se poate transforma în rătăcire, în vagabondaj. Vai de omul „fără nici un căpătîi” în Evul Mediu, mai ales dacă e cleric. Printre cele mai rele încarnări ale omului medieval figurează clericii rătăcitori și călugării cerșetori. Giovanni Miccoli i-a reperat, iar Bronislaw Geremek a întîlnit turme de vagabonzi printre marginalii săi¹.

Cealaltă concepție este cea a omului ca penitent. Chiar dacă nu este călugăr, penitent prin excelență, chiar dacă nu este obsedat de ideea că munca este o pedeapsă, omul medieval, condiționat de concepția asupra păcatului ce i-a fost insuflată, caută în penitență mijlocul de a-și asigura mîntuirea. Deși nu aderă la formele extreme de penitență reprezentate de autoflagelarea privată (cazul lui Ludovic cel Sfînt, rege al Franței) sau publică (grupurile de flagelanți despre care s-a vorbit atît în 1260, de exemplu, cît și în 1349-1350, după prima epidemie de ciumă neagră), omul Evului Mediu este oricînd gata să răspundă la o calamitate, la un șoc evenimentțial printr-o penitență excepțională. Începînd cu al IV-lea conciliu de la Lateran (1215), obligația oricărui creștin de a merge cel puțin o dată pe an la confesiunea auriculară, și de a îndeplini deci penitența ce rezultă de aici, instituționalizează practica penitențială și îi dă un caracter regulat.

Omul din care dogma și practica creștinismului medieval tind să facă un tip universal ușor de recunoscut în orice condiții este o ființă complexă. Mai întîi, el este constituit prin unirea conflictuală a sufletului și a trupului. Indiferent de disprețul creștinismului medieval față de corp, „acest dezgustător veșmînt al sufletului”, cum îl numește Grigore cel Mare, omul medieval este constrîns nu numai prin experiența sa existențială, ci și prin învățătura Bisericii să trăiască în funcție de cuplul trup-suflet. Orice parte a corpului, orice caracter trupesc este un semn simbolic ce trimite la suflet. Mîntuirea sau damnarea se realizează trup și suflet sau, mai exact, sufletul își întîlnește destinul prin intermediul trupului. După cum amintea recent² Piero Camporesi, „dogma învierii cărnii, «genul de dogmă cel mai uluitor» (Chesterton), stîrnea, pînă la o tensiune de nesuportat, senzațiile trupești de durere și spaimă”. Corpurile sfinților, spune André Vauchez, cadavre în care a început lucrarea de înviere a trupurilor, răspîndesc celebra „mireasmă de sfințenie”.

Dar în alcătuirea sa, omul medieval nu se limitează la cuplul trup/suflet (*corpus/anima*): spiritul (*spiritus*) introduce ideea de suflare

1. G.B. Ladner, „*Homo viator*: medieval ideas on alienation and order”, in *Speculum*, vol. XLIII, 1967, pp. 235 și urm.
2. Piero Camporesi, *La casa dell'eternità*, Milano, 1987, p. 84.

și acoperă un larg evantai de sensuri, de la cea mai elevată filosofie antică și creștină până la semnificațiile aproape materiale pe care le dobândește în limbile vulgare, însă el leagă mentalul uman de a treia persoană a Treimii¹. Apoi *cor*, *inima*, care se insinuează între suflet și spirit și își însușește din ce în ce mai mult interioritatea sentimentelor, se atașează ideii de dragoste și unei game din ce în ce mai extinse de sentimente. De asemenea, ea se opune *capului*, iar prestigiul îi crește pe măsură ce se răspîndește simbolistica sîngelui, căruia îi este motor. În alcătuirea sa fizică, în organismul său corporal, omul devine la rîndul lui referință simbolică. Începînd cu umanistul din Chartres, Ioan din Salisbury, în al său *Polycraticus* (1159), corpul omenesc este imaginea metaforică a societății, o societate al cărei rege (sau papă) este capul și ai cărei meșteșugari și țărani constituie picioarele. Dar aceasta înseamnă a afirma unicitatea organismului uman și solidaritatea corpului social. În anumite școli teologice și filosofice, omul este un *microcosm*. În perspectivele naturaliste care se dezvoltă o dată cu filosofia din Chartres a secolului al XII-lea, omul dobîndește astfel o nouă imagine pozitivă, cea a unei naturi în miniatură, o natură creată, firește, de Dumnezeu și supunîndu-se legilor date de el, dar prin care omul îi regăsește planului „științific” o centralitate, o plenitudine din care părea mai mult sau mai puțin căzut în Evul Mediu timpuriu.

În sfîrșit, concepțiile medievale asupra omului îl integrau toate, într-un fel sau altul, în societate. Ele oferă, *mutatis mutandis*, un punct de convergență cu istoricii moderni și în special cu cei care au scris studiile incluse în această carte. Nici unul nu a conceput și prezentat profilul omului medieval în afara societății în care trăia. Astfel, studiind concepția asupra omului a predicatorului franciscan Berthold de Ratisbonne în secolul al XIII-lea, Aron Gurevici descoperă o concepție asupra persoanei care integrează caracterul ei social: „Persoana nu se reduce la unitatea sufletului și a trupului, întrucît ea cuprinde și funcția socială a omului”.

Toți istoricii care au contribuit la realizarea acestui volum au încercat, așa cum doream și eu, să descrie și să explice omul medieval cu ajutorul realităților economice, sociale, mentale și imaginare, în a căror uniune structurată majoritatea istoricilor actuali văd însăși istoria. Ei sînt moștenitorii și creatorii a două mari idei care, în secolul nostru, au revoluționat istoria: prima, că istoria economică și socială constituie baza explicării trecutului, și a doua, că rolul reprezentărilor este în egală măsură fundamental în evoluția istorică. Omul medieval este prezentat aici în toate dimensiunile sale, inclusiv cea imaginativă, fapt ce permite abordarea, în sfîrșit într-o formă rațională – dacă nu chiar științifică –, a tipologiei sociale și mentale a oamenilor trecutului. Ceea ce face posibilă evocarea documentată

1. *Spiritus*. Actele celui de-al IV-lea colocviu internațional al Lessico Intellettuale Europeo, coord. M. Fattori și M. Bianchi, Roma, 1984.

și argumentată a omului din Evul Mediu prin intermediul a zece profiluri este o fecundă împletire, în istoriografia contemporană, a tipologiilor medievale cu cele moderne. Doar prin combinarea lor istoricul poate prezenta o imagine și o explicație a omului din trecut care să evite anacronismul, răspunzând întrebărilor epocii noastre și progreselor științei istorice.

Tipurile umane, de la cupluri la schema trifuncțională: călugărul, cavalerul, țăranul

Societățile se străduiesc să-și descrie structurile cu ajutorul schemelor, care sînt pertinente cu două condiții: să corespundă realităților sociale concrete, să ofere mijloace intelectuale adecvate celor ce vor să conceapă și/să conducă aceste societăți.

Societatea medievală a fost, mai mult decît altele, una a înfruntărilor, și, dacă a respins maniheismul doctrinal, ea a practicat în schimb un maniheism efectiv, prin opozițiile mai mult sau mai puțin manifeste de tip buni/răi sau, în orice caz, de tip superiori/inferiori.

Astfel, creștinătatea medievală s-a reprezentat adesea în scheme binare, în cupluri antitetice – cea mai generală și cea mai importantă a fost opoziția clerici/laici¹, normală într-o societate dominată de o religie cu cler. Însă și puterea a fost o linie de clivaj importantă. În Evul Mediu timpuriu, ea s-a tradus prin opoziția *potens/pauper* (puternic/sărac), înlocuită din secolul al XIII-lea de cuplul *bogat/sărac*, fapt care traducea progresele economiei monetare și promovarea bogăției ca sursă ori consecință a puterii.

Totuși, conștientizarea unei complexificări a societății i-a determinat pe oamenii Evului Mediu să prefere scheme mai articulate decît simplista schemă binară. Astfel ei puteau explica mai bine un joc social mai complex. Una dintre principalele scheme a fost aceea care a introdus pur și simplu o categorie intermediară, aceea a mediei între categoriile extreme, a celor mari și a celor mici: *majores, mediocres, minores*. Această schemă a fost pertinentă în special la începutul secolului al XIII-lea, cînd burghezii orașelor au apărut drept *mediocres* între aristocrația marilor laici și clerici și masa țăranilor și a orașenilor de rînd.

Dar schema care s-a bucurat la clerici și se bucură astăzi la istorici de cel mai mare succes este cea trifuncțională, recunoscută de Georges Dumézil ca o structură fundamentală a culturii indo-europene. El identifică în spiritul și în instituțiile societăților care au moștenit-o trei funcții necesare bunei lor funcționări: o primă funcție – de suveranitate magică și juridică, o a doua – de forță fizică

1. Jacques Le Goff, „Chierico/laico”, în *Enciclopedia Einaudi*, vol. II, Torino, 1977, pp. 1066-1086.

și o a treia – de fecunditate¹. Absență din Biblie, această schemă apare în Occidentul creștin în secolele al IX-lea și al X-lea și se impune o dată cu unul din textele episcopului Adalbéron de Laon din *Poème au roi Robert (le Pieux)*, în jurul anului 1030. Adalbéron deosebește trei componente în societatea creștină: *oratores, bellatores, laboratores*, cei care se roagă, cei care luptă și cei care muncesc. Schema corespunde peisajului social de după anul 1000. Există mai întâi clericii și în special călugării (episcopul Adalbéron le recunoaște cu acrimonie puterea), a căror funcție este rugăciunea ce îi leagă de lumea divină și le dă pe pământ o putere spirituală de excepție; apoi, războinicii și în special noua pătură socială a luptătorilor călare, ce va deveni o nouă nobilime – cea a *cavalerilor*, care protejează celelalte două ordine prin forța armelor; în sfârșit, lumea muncii, reprezentată în principal de țărani, ale căror condiții juridico-sociale au tendința să se unifice și care, prin produsul muncii lor, asigură viața celorlalte două ordine. Societate în aparență armonioasă, complementară, în care lucrătorii se bucură de o promovare dacă nu socială, măcar ideologică. De fapt, schema ideologică se asociază cu realitatea socială și, în curînd, o întărește: aplicarea schemei biblice a celor trei fii ai lui Noe la schema trifuncțională permite subordonarea celui de-al treilea ordin primelor două, după cum Ham, cel mai necuviincios față de tatăl său, a devenit robul celor doi frați ai săi, Sem și Iafet. Schema, aparent egalitară, consolidează inegalitatea socială dintre cele trei grupuri.

Această schemă fundamentală a servit drept punct de plecare pentru primele trei profiluri ale cărții, cel al *călugărului* (al călugărilor) – de Giovanni Miccoli, cel al *cavalerului* – de Franco Cardini și cel al *țăranului* (și al muncii lui) – de Giovanni Cherubini.

Giovanni Miccoli evidențiază pretenția la hegemonie socială a călugărilor occidentali din Evul Mediu și mentalitatea lor elitistă. Ei se declară singurii moștenitori autentici ai Bisericii primitive, descriu condițiile de viață ale oamenilor după o ierarhie de moralitate și de merite, în vîrfurile căreia se situează pe ei înșiși. Mai mult decît un eremit izolat și independent, călugărul trăiește după o rînduială și întrupează idealurile de ascultare și disciplină. El se consacră căutării lui Dumnezeu în rugăciune și singurătate, dar caută totodată liniștea și pacea. Se roagă pentru mîntuirea celorlalți, dar urmărește înainte de toate propria-i desăvîrșire și mîntuirea personală. Mănăstirea apare ca o insulă, o oază și în același timp ca o cetate sfîntă. Pe cît are de-a face cu Dumnezeu, pe atît și cu diavolul, a cărui pradă

1. Dintr-o bogată bibliografie: Georges Dumézil, *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Collection Latomus, 1958; Georges Duby, *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris, 1974 și ultima explicație a lui Georges Dumézil asupra triplei funcționalități în Occidentul medieval: „À propos des trois ordres” (Esquisses 21-25), în *Apollon sonore et autres essais: vingt-cinq esquisses de mythologie*, Gallimard, Paris, 1982, pp. 205-253.

privilegiată este. Specialist în agresiunea satanică, îi apără pe ceilalți oameni de „străvechiul dușman”. El este și un specialist în moarte, prin registrul de decese ținut de mănăstiri și care constituie șiruri de rugăciuni pentru morți. Este un consilier și un mediator, în primul rând al celor puternici. Este și un om de cultură, un păstrător al culturii clasice, un specialist al lecturii și scrierii datorită *scriptorium*-ului din mănăstiri, deopotrivă bibliotecă și atelier de copiere și ornamentare a manuscriselor. El îmbină „vigoarea intelectuală și exuberanța emotivă” cu „o înțelepciune în scriere capabilă să exprime și să concretizeze senzațiile, variațiile, preocupările cele mai subtile și secrete”. Mănăstirea este anticamera paradisului, iar călugărul este cel mai apt de a deveni un sfânt.

După Franco Cardini, cavalerul trăiește între violență și pace, sînge și Dumnezeu, prădăciune și protejarea săracilor. De la apariția sa într-o biografie individuală, cea a sfîntului Géraud d'Aurillac realizată de Odon de Cluny în secolul al X-lea, el are tendința de a deveni *miles Christi*, cavalerul lui Hristos. Reconquista spaniolă și cruciadele deschid un vast cîmp spiritului său de aventură, cucernicie și locului său în imaginar. El este eroul primelor mari texte literare în limbă vulgară, cum ar fi *La Chanson de Roland* și *Cantar de mio Cid*. Își făurește și i se făurește o etică a sa, cavaleriească, ce oscilează între vitejia războinică și înțelepciune: „Roland este viteaz, iar Olivier este înțelept”. Cavalerul joacă un rol esențial în inventarea dragostei moderne, iar atitudinea lui sexuală oscilează între violența obscenă și rafinamentul „bucuriei” de a iubi și al iubirii îndepărtate. El este și protagonistul promovării „tinerilor”. Mînat de frenezia războinică și de elanul mistic, el este în același timp, ca Vivien, „sfînt și măcelar”. Creștinizarea vechilor rituri barbare ale încredințării armelor creează un rit de trecere esențial pentru tînărul războinic: investirea. În secolul al XII-lea, sfîntul Bernard binecuvîntează nașterea unui nou ordin cavaleresc: cel al călugărilor-cavaleri din ordinele militare. Precum călugărul, cavalerul este erou al luptei împotriva diavolului, *pugna spiritualis*. Cu Parsifal, cavalerul devine un mistic, iar aventura cavaleriească se transformă în căutare religioasă a Graalului. Imaginarul cavaleresc ce va persista pînă la Cristofor Columb, conchistador mistic, se hrănește din fondul „mitico-folcloric” și din mirajele Orientului. Imaginarul cavaleresc se investește în vînătoare, heraldică, bestiare și mai ales în turnir, împotriva căruia Biserica este finalmente neputincioasă, după o interdicție de un secol (1215-1316). Cultura și instituțiile cavaleresti au fost unul dintre principalele motoare ale „procesului de civilizare” descris de Norbert Elias¹.

Giovanni Cherubini situează țăranul medieval pe cele două mari pante demografice ale populației din Occident, care se dublează între

1. Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*, 2 vol., Basel, 1936.

anul 1000 și începutul secolului al XIV-lea, fiind apoi secerată de ciumă, foamete și război pînă la mijlocul secolului al XV-lea, în diversitatea de peisaje agrare și de tipuri de habitat, grupate sau dispersate, în lupta împotriva naturii marcată de defrișări și de crearea polderelor. Îl înfățișează obsedat de căutarea siguranței alimentare și de preocuparea pentru autosuficiență, așadar consacrat policulturii, însă acordînd un loc privilegiat culturii cerealiere. Țăranul este mai întîi un producător de pîine într-o societate în care prima ierarhie este cea a culorii, mai mult sau mai puțin albă, și cea a calității pîinii consumate. Este un lucrător amenințat de fragilitatea agriculturii în fața naturii și de randamentele scăzute. Poate fi și omul culturilor specializate, bogate sau sărace, ale viței-de-vie, măslinei și castanului. El poate valorifica și terenuri neagricole: este cazul păstorilor ce practică transhumanța și al lucrătorilor forestieri. Țăranca este înainte de toate o lucrătoare textilă, o țesătoare. Insuficient descris de texte, țăranul apare în uimitoare reprezentări artistice ale muncilor de peste an¹. Om de exterior, el este iarna cel ce sacrifică și consumă porcul în fața vetrei.

Socialmente, țăranul evoluează între senior și comunitatea rurală. Este un sătean, de multă vreme, din epoca antică și chiar preistorică, crede Cherubini, pe cînd alții² datează generalizarea grupării în sate abia în secolul al XI-lea. Din partea seniorului el suportă povara corvezilor, apoi a dărilor în bani, apoi pe cea a impozitelor și taxelor pentru folosirea cuptorului și a morii senioriale. Oprimat, țăranul este un luptător social, care practică cel mai adesea rezistența pasivă, dar se dezlanțuie uneori în revolte violente. Țăranul se află în prima linie a luptei omului medieval împotriva animalelor sălbatice: lupul, ursul, vulpea. Mentalitatea lui ne este cunoscută mai ales din surse judiciare, cum ar fi cele valorificate de Emmanuel Le Roy Ladurie în al său *Montaillou, village occitan* (1975). Sursele literare manifestă dispreț și chiar ură față de țăran, acest analfabet despre care se sugerează că s-ar situa undeva între om și bestie. El este principalul practicant al religiozității numite „populare” și pe care Biserica o boteza „superstiții”. Fără îndoială, a fost adeptul credințelor și al riturilor considerate de noi drept „magice”. Astfel, acest personaj majoritar al unei societăți legate de pămînt este, în raport cu ideologia și cultura dominante, un marginal, în ciuda sîrguinței lui la

1. Chiara Frugoni, „Chiesa e lavoro agricolo nei testi e nelli immagini dall'età tardo-antica all'età romanica”, in *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, Bologna, 1980, pp. 321-341; Perrine Mane, *Calendriers et Techniques agricoles (France-Italie XII^e-XIII^e siècles)*, Le Sycomore, Paris, 1983.

2. Jean Chapelot și Robert Fossier, *Le Village et la Maison au Moyen Age*, Hachette, Paris, 1980.

biserica satului, care le-a inspirat unor clerici o etimologie fantezistă pentru clopote – *campanae* – denumite așa, chipurile, după numele omului de la țară (*campagne*). Dar societății disprețuitoare el îi răspunde cu același dispreț. Din câteva documente și din unele comportamente ale sale răzbate dezgustul față de seniori, burghezi și orașeni. Răzmerițele sînt explozia unor îndelungate ranchiune.

Cei uitați

Prezentînd aici zece tipuri caracteristice ale omului medieval, am fost obligați să facem selecții, să ne limităm la ce este mai semnificativ, pentru a nu descompune omul medieval într-o pulbere tipologică.

Am vorbit deja de înlăturarea pelerinului și a cruciatului. Trioul călugăr/cavaler/țăran nu reprezintă pe de-a-ntregul categoriile schemei trifuncționale. Printre *oratores*, am lăsat la o parte *episcopul*, figură importantă, dar despre care André Vauchez vorbește referindu-se la sfințenie, *preotul secular* și mai ales *fratele* din ordinele mendicante apărute în secolul al XIII-lea – predicatori sau dominicani, minoriti sau franciscani, augustini, carmeliți. Personaje de prim-plan, dar numai în ultima parte din perioada avută în vedere, îi vom găsi adesea pe lîngă laici în cursul celor trei secole. În lumea războinicilor (*bellatores*), l-am neglijat pe mercenar, combatantul cu soldă, *soldatul de meserie*, apărut tîrziu și pe care îl vom observa cînd se schimbă în jefuitor indisciplinat, în membru al bandelor, al cetelor de soldați prădători, printre marginalii lui Geremek. În sfîrșit, i-am limitat pe lucrători (*laboratores*) la cei mai importanți dintre ei, calitativ și cantitativ, țintele schemei tripartite în secolele al XI-lea și al XII-lea. *Meșteșugarii* și *muncitorii*¹ se regăsesc printre orașenii lui Jacques Rossiaud. Cel mai evident, poate, dintre cei uitați în mod voit este *seniorul*. Dar cum să vorbești despre el fără a te referi la un subiect imens: feudalitatea? Așadar, ne-am retras în fața amplitudinii sarcinii, mulțumindu-ne să-l evocăm în treacăt, în confruntarea lui cu țăranul sau, parțial, prin intermediul funcției lui războinice reprezentate de cavaler. Nu am reținut nici specialiștii trupului, *medici* și *chirurgi*. Nu ne vom ascunde în spatele scuzei nepotrivite că în mediul urban mulți medici erau evrei și că, în mediul rural, medicina era practică mai ales de amatori cărora li se atribuiă o știință tradițională și talente speciale: bătrîne și tămăduitori de entorse și luxații, cunoscători ai ierburilor de leac și moașe calificate prin practică. Vom putea citi savantele și inteligentele schițe ale lui Jole Agrimi și Chiara Crisciani despre locul medicului în societatea și ideologia medievală și

1. Bronislaw Geremek, *Le Salariat dans l'artisanat parisien aux XIII^e-XIV^e siècles. Étude sur le marché de la main-d'œuvre au Moyen Age*, trad. fr. a textului polonez din 1962, EHESS, Paris-Haga, 1968.

imaginarul relațiilor dintre trup și suflet¹. Marie-Christine Pouchelle² a evocat în mod pertinent, făcând referire la chirurgul regelui Franței Filip cel Frumos, la începutul secolului al XIV-lea, ambiguitatea statutului medicului, plasat între omul de știință și lucrătorul manual.

Printre marginali, două tipuri ar fi meritat, fără îndoială, o tratare mai amplă decât cea pe care le-a putut-o consacra Bronislaw Geremek: *săracul* și *ereticul*. Dar și aici, la fel ca pentru senior și feudalitate, amploarea și complexitatea problemelor privitoare la sărăcie și erezie în Evul Mediu ne-ar fi dus prea departe. Cititorul își va aminti că sărăcia este una dintre realitățile ideologice și sociale cele mai acute din Evul Mediu. Există o întreagă tipologie de săraci; sărăcia voluntară a făcut în Evul Mediu obiectul unor aprige dezbateri.

În sfârșit, în perioada de care ne ocupăm, din anul 1000 pînă la sfârșitul secolului al XV-lea, erezia sub diverse forme, mai mult sau mai puțin violente, a existat în stare endemică. Ereticul este omul cel mai detestat de Biserică, întrucît el este simultan și în interiorul, și în afara ei, amenințînd fundamentele ideologice, instituționale și sociale ale religiei dominante, credința, monopolul religios și autoritatea Bisericii.

Copilul ar fi lipsit din această lucrare dacă, ocupîndu-se de femeie, surprinzînd-o în rolul ei familial, Christiane Klapisch-Zuber nu l-ar fi evocat împreună cu atitudinea părinților față de el. Atitudine ce trebuie evaluată în chip nuanțat, firește, deși continuu să cred că Philippe Ariès afirma pe bună dreptate că în Occidentul medieval copilul nu făcea obiectul valorizării, ceea ce nu-i împiedica pe părinți să-l iubească, mai ales imaginîndu-și adultul care va deveni, care era de dorit să devină cît mai repede posibil³.

Nu îl vom vedea nici pe *marinar*, multă vreme marginal într-o societate căreia îi este frică de mare (excluzîndu-i pe unii celți și pe vikingi) și căreia îi va trebui ceva timp pînă s-o stăpînească, o dată cu invențiile esențiale din secolele al XIII-lea și al XIV-lea: cîrmă cu etambou, busolă, portulane și, foarte tîrziu, hărți. Pe vaporul cel ducea în cruciadă, Ludovic cel Sfînt făcea cunoștință cu acești bărbați care nu i se păreau prea curtenitori și religioși. Totuși, cu puțin timp înainte, în modelele lui de predică în folosul diverselor „stări” ale lumii, Jacques de Vitry consacraseră două omilii oamenilor mării⁴.

1. Jole Agrimi și Chiara Crisciani, *Medicina del corpo e medicina dell'anima. Note sul sapere del medico fino all'inizio del secolo XIII*, Milano, 1978; Malato, *medico e medicina nel Medioevo*, Torino, 1980.
2. Marie-Christine Pouchelle, *Corps et Chirurgie à l'apogée du Moyen Age. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel*, Flammarion, Paris, 1983.
3. Philippe Ariès, *L'Enfant et la Vie familiale sous l'Ancien Régime*, Le Seuil, Paris, 1973.
4. Michel Mollat, *La Vie quotidienne des gens de mer en Atlantique (IX^e-XVI^e siècles)*, Hachette, Paris, 1983.

Nașterea statelor de la sfârșitul perioadei pe care o discutăm, dezvoltînd birocrăția și specializarea practicilor în justiție și finanțe, a dus la apariția unor noi tipuri de oameni: *judcătorii* și oamenii justiției, *funcționarii* senioriali, ai regatului și municipali. Dar trecem atunci spre un alt Ev Mediu, numit de obicei Renașterea sau Timpurile moderne¹.

*Noi tipuri citadine:
orășeanul, intelectualul, negustorul*

Unul dintre aspectele esențiale ale marelui avînt al Occidentului după anul 1000 îl constituie dezvoltarea urbană, care atinge apogeul în secolul al XIII-lea. Orașul îl schimbă pe omul medieval. Îi restrînge mediul familial, însă extinde rețeaua comunităților la care acesta participă, pune piața și banii în centrul preocupărilor lui materiale, îi lărgeste orizonturile, îi propune mijloace de a se instrui și de a se cultiva, îi oferă un nou univers ludic.

Așadar, pentru Jacques Rossiaud, *orășeanul* există. Dar este prizonierul unui spațiu, al unui loc ce poate fi cel mai bun sau cel mai rău din lume, după ocupația sau mentalitatea lui. Pentru călugărul dornic de singurătate, este Babilonul, mama tuturor viciilor, tronul nelegiuirii. Pentru clericul însetat de știință și dezbateri, pentru creștinul amator de biserici și slujbe, este Ierusalimul. Orășeanul este cel mai adesea un imigrat recent, un țaran de ieri. Are nevoie să treacă prin ucenicia orașului, să-i reușească aculturația. Rareori se întîmplă ca aerul orașului să-l facă pe om liber, așa cum susține proverbul german, însă îi oferă un întreg ansamblu de privilegii. Locuința este o problemă greu de rezolvat, implicînd deseori coabitarea. Dincolo de spațiul casei, există un alt spațiu, bine delimitat, cel închis de ziduri. Orășeanul este un om închis între ziduri. Orașul înseamnă agitație, iar unora, ca milanezului Bonvicino de la Riva, în secolul al XIII-lea, le declanșează un lirism al numărului: el numără, uluit, toate elementele, toate minunile orașului. Orașul înseamnă și îngrămădeală. Este în primul rînd centru economic. Inima lui este piața. Orășeanul se învață cu dependența de piață. Populația urbană este un ansamblu de celule restrînse, de nuclee familiale cu densitate scăzută. Orășeanul se învață cu fragilitatea familială.

El se învață mai ales cu diversitatea și schimbarea. În oraș trăiesc oameni înalți, mijlocii și mici, slabi și grași, de vază și din popor. În oraș, banul e rege. Mentalitatea dominantă este cea negustorească, a profitului. Dacă în mediul seniorial păcatul prin excelență este

1. Două studii exemplare pentru Franța Evului Mediu tîrziu, Bernard Guénée, *Tribunaux et Gens de justice dans le bailliage de Senlis à la fin du Moyen Age (v. 1360 - v. 1550)*, Paris, 1963; Françoise Autrand, *Naissance d'un grand corps de l'État, les gens du parlement de Paris, 1345-1454*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1981.

orgoliul, *superbia*, viciu feudal, aici este *avaritia*, cupiditatea, viciu burghez. Aici omul află care este valoarea muncii și a timpului și, în special, se obișnuiește cu schimbările perpetue: mișcarea neîncetată a prețurilor, modificările continue de stări și de condiție. În oraș, omul depinde în mod constant de mișcările roții norocului, înălțată în permanență și învărtindu-se fără întrerupere. Și tot în oraș se înmulțesc „cazurile de conștiință”. Și trebuie luate întruna măsuri de protecție împotriva violenței, fiindcă „orașul îndeamnă la crimă”. Orășeanului i se oferă spectacolul violențelor civice: ținuturi la stîlpul infamiei, biciuiri, execuții ale condamnaților.

În oraș, omul se află înainte de toate între vecini și prieteni. Orășeanul este prins în viața de cartier, în lotul de case, în stradă. Locurile de întrunire sînt aici numeroase: cîrciuma, cimitirul, piațeta, iar pentru orășeancă, fîntîna, cuptorul, spălătoria. Orășeanul este atras și de parohie. Trăiește într-o „intimitate extinsă”.

Cîteodată însă, vecinătatea îl apasă. Și atunci, din fericire, îi rămîne circulația în oraș, altundeva-ul urban, apropiat.

Orășeanul este și membrul uneia sau mai multor confrerii, pacificatoare, protectoare, ce îmblînzesc, ușurează mai cu seamă moartea. Lui i se adresează în mod specific apostolatul eficace al ordinelor mendicante, care îi iau în grijă conștiința și mîntuirea, amestecîndu-se uneori cu prea multă indiscreție în casa, în afacerile sale, în forul lui interior.

Dar, în general, orășeanul beneficiază de toate resursele de integrare în care abundă orașul.

Orășeanul se poate bucura din plin de a fi un „cetățean ceremonial”. Profită de rafinamentul urban numit după 1350 urbanitate sau civilitate, căci există „o artă de a trăi proprie lumii urbane”. Dacă este înstărit, se poate deda numeroaselor plăceri alimentare, se poate manifesta din plin ca omul carnivor care este omul Evului Mediu. Dacă nu rezistă dorințelor trupești, prostituția, din ce în ce mai tolerată, îi permite să și le satisfacă. Dacă reușește în viață, nu-i este rușine, căci la oraș munca este prețuită și, dacă este atacată cămătăria, bogăția „bună” este lăudată. Dar orașul este și dur, pentru muncitorul supus asprimii nemiloase a „dătătorilor de lucru”. Orășeanul le poate asigura copiilor săi viitorul grație frecventării școlilor. Iar pentru toți orășenii, orașul este școala gestului, a uzanțelor. El dă măsură, ordine, curtoazie. Aici totul este mai bine rînduit decît în alte locuri, și în primul rînd timpul, pe care îl impune încetul cu încetul orologiul mecanic. Orășeanul participă ca spectator sau actor la alaiuri civice și serbări vesele, la procesiuni, la „triumfuri citadine”. Pentru bolnav și sărac, există spitalele. Pentru omul sănătos, există rîsul și contestarea din carnavali și *charivaris*¹. Pentru orășeanul

1. Zgomot discordant, însoțit de strigăte și huiduieli, produs cu obiecte de uz casnic, noaptea, în fața casei unei văduve sau a unei femei în vîrstă care se căsătorea (n.t.).

medieval, cel mai adesea orașul este o sărbătoare. Acesta este profilul poate prea optimist al orașeanului medieval după Jacques Rossiaud. Dar, cu excepția citorva medii monastice, este adevărat că ideologia medievală este „pro-urbană”.

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri s-a ocupat de tipul poate cel mai dificil din această galerie de portrete solidare unele cu celelalte. Căci, în Evul Mediu, *intelectualul* nu există. Nu găsim un cuvânt pentru el. Totuși, există un tip definit drept persoana care muncește „cu vorba și cu mintea” și nu „cu mâinile”. Poate avea diferite nume: *magister* (magistru, maestru), *doctor* (savant, învățat), *philosophus* (filosof), *litteratus* (literat) mai cu seamă, care știe latina.

Este un cleric și se bucură de privilegiile aferente acestei stări cu atât mai mult cu cât, dacă nu trece de ordinele minore, profită de avantajele condiției de cleric fără a-și asuma și sarcinile specifice. Este un om de școală, de școală urbană. Așadar, din secolul al XII-lea în secolul al XIII-lea, el trece – de la școala catedrală în declin și de la școala urbană fără privilegii – la universități. Universitatea este o corporație, iar universitarul, un om de meserie. Îndepărtînd obstacolul ideologic al științei gratuite – pentru că e dar de la Dumnezeu –, el este plătit de studenții săi, sau de oraș, sau de Biserică printr-un venit fix.

Este un om al cărților (pe care nu-i place să le împrumute) și al cuvîntului, insistînd asupra a ceea ce îl diferențiază, îl îndepărtează de lucrătorul manual și îl înalță mai presus de el. Este într-adevăr un „profesor”.

În această lume a intelectualilor, figurile excepționale sînt – îndrăznesc să spun – o regulă. Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri amintește cîteva dintre cele mai celebre: sfîntul Anselm, Abélard, Arnaldo da Brescia, marii magistri universitari din secolul al XIII-lea, în special Roger Bacon și problemele științei medievale, iar apoi intrarea noului Aristotel.

Viața intelectualului nu este întotdeauna ușoară. Venirea maeștrilor cerșetori la universitatea din Paris declanșează o criză gravă: ei introduc noutăți intelectuale și, de aceea, sînt foarte apreciați de studenți, dar, ca membri ai unui ordin religios, refuză să se implice în jocul corporativ și, de exemplu, să facă grevă. Introducerea ideilor lui Averroes, filosoful arab, produce o gravă criză ideologică. Pot fi admise, cu Averroes, doctrina dublului adevăr, existența unor adevăruri științifice contrare adevărului religios? În 1270 și 1277, cîrja prea puțin luminatului episcop de Paris, Étienne Tempier, se abate asupra intelectualilor parizieni. Un adevărat index de propoziții condamnate de papă este proclamat, circulă și este impus. Maestrul Siger de Brabant, suspectat de averroism, este întemnițat.

Apare aici o întrebare. Dante a fost oare un intelectual? Ca și mine, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri înclină să spună că da, fiindcă în orice caz, în parte el a fost astfel: nu ocupa un post

oficial, s-a înscris într-o corporație – cea a medicilor și spițerilor, e drept – și, în sfârșit, a făcut politică. Căci la trecerea din secolul al XIII-lea în secolul al XIV-lea, noul angajament al intelectualului medieval este acela de a face politică, ceea ce înseamnă a alege între papă și împărat. Cum acești clerici nu sînt prea mulțumiți de Biserică, îl aleg pe împărat și atacă puterea pămîntească a papei: este cazul lui Ockham și al lui Marsilio de Padova.

În orice caz, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri subliniază trei caracteristici ale intelectualului din Evul Mediu central. Este un internațional, care călătorește adesea de la o școală, de la o universitate la alta, grație cunoașterii latinei. Este un celibatar, așa că nu-l încurcă îndatoririle conjugale și familiale, cum afirma deja Héloïse față de Abélard. În sfârșit, este un om al „autorităților”, al textelor imperative, începînd cu Biblia, însă nu le este supus orbește, ci știe să le contrazică, să le critice și să le combine cu „cercetarea rațională” sau chiar s-o prefere pe aceasta din urmă.

Intelectualul urban a trebuit să scape de acuzația că vinde știința, „care nu-i aparține decît lui Dumnezeu”; *negustorul*, încă și mai legat de oraș, a trebuit să respingă acuzația că vinde timpul, care îi aparține și el „numai lui Dumnezeu”.

Situația negustorului este mai ambiguă decît cea a intelectualului. Vechea suspiciune pe care o trezește încă din Antichitate și care se intensifică o dată cu creștinismul (Isus i-a alungat pe negustorii din templu) îl urmărește, chiar dacă în plan economic, social și ideologic statutul său se îmbunătățește. De la începutul marelui avînt al Occidentului, utilitatea negustorului este recunoscută, de pildă de către anglo-saxonul Aelfric în al său *Colloquium* din primii ani ai secolului al XI-lea. Nu numai că aduce servicii comunității, dar este recunoscut faptul că își asumă riscuri, după cum subliniază *Speculum regale* norvegian de la începutul secolului al XI-lea. Dar negustorul rămîne un paria. Frații cerșetori lucrează întru justificarea lui și cheamă purgatoriul în ajutorul lui, însă dominicanul Toma d'Aquino este ambiguu în ceea ce-l privește: „Comerțul are în sine ceva rușinos”, scrie acest spirit deschis. Între negustor și cămătar granița este incertă. Dacă negustorul este rege în multe orașe italiene („Genovez, deci negustor”, spune un proverb), în afara Italiei, negustorul italian, lombardul, nu este văzut cu ochi buni, iar în toată creștinătatea imaginea jidovului detestat se răsfrînge asupra imaginii negustorului.

Un poem anonim englezesc de la începutul secolului al XIV-lea ilustrează bine ceea ce desparte etica nouă și neacceptată a „economului” de cea tradițional lăudată a „cheltuitorului” sau „risipitorului”. Negustorul este călăuzit de noua etică a muncii și a proprietății. Nașterii el îi opune talentul. Este un *self made man*. Și pînă la urmă, există chiar sfinți negustori, cum era sfîntul Omobono din Cremona, la sfîrșitul secolului al XII-lea. Om instruit, negustorul ajută la răspîndirea limbilor vulgare. Cel mai vechi text cunoscut în italiană este un fragment dintr-un registru de socoteli al unui negustor din

Siena, din anul 1211. Negustorul este un pionier al învățării limbilor străine, al perfecționării măsurilor, al manevrării monedelor. Este un om al scrisului: au fost găsite 150.000 de scrisori de afaceri în arhivele negustorului Francesco di Marco Datini din Prato. Negustorul contribuie la afirmarea individului și a persoanei; la componentele fundamentale ale persoanei, sufletul și trupul, el adaugă cele două noutăți, vocația și timpul devenit obiect de apropiere individuală.

*În marginea categoriilor medievale:
femeia, artistul și marginalul*

Femeia nu avea loc în schema societății trifuncționale. Chiar dacă exista categoria de „femeie” pentru bărbații din Evul Mediu, multă vreme femeia nu a fost definită prin diferențieri profesionale, ci prin trupul său, prin sexul său, prin relațiile ei cu alte grupuri. Femeia se definește drept „soție, văduvă sau fecioară”. Ea a fost victima constrângerilor pe care originea și familia le-au impus timp îndelungat manifestării femeilor ca indivizi dotați cu o personalitate juridică, morală și economică. În documentele Evului Mediu, produse ale unei societăți dominate de masculi, vocea femeilor se distinge rar și aparține, de cele mai multe ori, celor din păturile superioare. Dar, grație aporiturilor recente ale antropologiei sociale, Christiane Klapisch-Zuber readuce femeia în sînul familiei. Femeia este un obiect fundamental al alianțelor în cadrul aristocrației feudale. Ocazie de ascensiune socială pentru soți, ea este în general declasată în căsătoriile rezultate din aceste strategii. Transferul fizic și de bogăție efectuat prin ea duce la propria sa depozedare, iar spirala inflaționistă a dotelor determină o depreciere a valorii femeii în cursul Evului Mediu. Totuși, datorită Bisericii, obligația crescîndă a consimțămîntului ambilor soți în încheierea căsătoriilor este o revoluție care înalță statutul femeii, după cum presiunea tinerilor ajută timid la afirmarea căsătoriilor din dragoste.

Însă „ordinea familială” duce la întîrzierea vîrstei de căsătorie pentru bărbați. Femeia se căsătorește de foarte tînră cu un bărbat ce se apropie de treizeci de ani și între cei doi este o distanță de aproximativ zece ani. Femeia este un pîntece, victima unei fecundități sporite care o face să-și petreacă, înainte de vîrsta de patruzeci de ani, jumătate din viață în sarcini. Slabă consolare, puterea ce îi este lăsată în casa în centrul căreia este situată camera conjugală. Stăpîină a spațiului domestic, ea este economul familiei. Supusă îndatoririlor de soție, obligată la fidelitatea față de soț și autoritatea lui, ea nu găsește decît compensații limitate în dragostea pentru copii, încredințați cel mai adesea doicilor în prima copilărie și decimați de îngrozitoarea mortalitate infantilă. În Evul Mediu timpuriu, morții naturale i se adăuga infanticidul. El este înlocuit apoi de cele mai multe ori cu abandonarea nou-născuților. Numărul copiilor găsiți

sporește rapid în creștinătatea Evului Mediu târziu, iar femeile „au rămas o roțiță subordonată reproducerii familiale”.

Enrico Castelnuovo pleacă de la un paradox: importanța artei medievale și anonimul ce ascunde majoritatea creatorilor săi. Romanismul a văzut aici estomparea individului în sînul creației colective, însă aceasta este o viziune pur teoretică. Mai curînd trebuie să constatăm că, la fel ca în Antichitate de altminteri, artistul Evului Mediu timpuriu este prins între disprețul societății față de un personaj apropiat de mulțimea lucrătorilor manuali și dorința lui de a-și afirma orgoliul, gloria, notorietatea măcar într-un mediu restrîns de comitenți și de amatori, ceea ce îl îndeamnă să-și pună semnătura pe operă. Aceste nume, întîlnite în Antichitate, dispăruseră în Evul Mediu foarte timpuriu. În Italia, ele reapar în secolul al VIII-lea. Prima biografie a unui artist datează din secolul al VII-lea: viața sfîntului Éloi, scrisă de discipolul său, sfîntul Ouen. În ea este lăudat orfevrierul, artist prin excelență datorită prețului materialului prelucrat. Dar sfîntul Éloi este și prelat, episcop, consilier al regelui Dagobert. Ar fi fost arta lui suficientă pentru a trezi interesul unui biograf? Marc Bloch a observat că, deși orfevrierul se bucura de prestigiu, bisericele își topeau adesea tezaurele și piesele din aur, neprețuind munca artistului.

Ca și în cazul intelectualului, înainte de secolul al XIV-lea nu există cuvînt care să desemneze *artistul*. El împarte cu artizanul termenul *artifex*, cuvîntul latin *ars* ținînd mai mult de tehnică și de meserie decît de știința sau de domeniul neindividualizat pe care Occidentul l-a numit mai târziu artă. În Evul Mediu există o ierarhie a artiștilor nenumiți încă așa. Din ce în ce mai mult, alături de orfevrier, arhitectul urcă în vîrfurile acestei ierarhii. În Franța și în epoca gotică, în secolul al XIII-lea, arhitectul încearcă să treacă drept „maestru” și chiar intelectual, „maestru în pietre”. Dar încă în secolul al XIV-lea, pe șantierul catedralei din Milano, „știința fără artă” a arhitecților francezi este opusă „artei fără știință” a zidarilor lombarzi.

Frecvente în secolul al XII-lea, semnăturile de artiști și mențiunile referitoare la ei (să ne gîndim la artiștii din Modena – Lanfranco și Wigilmo, și din Parma – Benedetto Antelami), care beneficiază, poate, de promovarea *artelor mecanice* alături de *artele liberale*, devin ciudat de rare în secolul al XIII-lea, în vreme ce prestigiul artistului, ajutat de întoarcerea la Antichitate, sporește, mai ales în Italia, unde structurile municipale favorizează ascensiunea spre glorie a artiștilor pe care orașele și-i dispută, căci monumentele și operele de artă alimentează gustul orașenilor pentru prestigiu și frumusețe.

Într-adevăr, numai ambiguitatea statutului său social întîrzie consacrarea artistului în societatea medievală. Și mai este lentoarea procesului care, din noțiunile și impresiile de grandoare, ordine, bogăție, creează ideea și sentimentul frumuseții.

La extreme: marginalul și sfântul

În sfârșit, avem aici două întrupări opuse ale omului medieval, marginalul și sfântul.

Nu există o diversitate mai mare în Evul Mediu ca în universul marginalilor. Însă ceea ce îi reunește în același profil este excluderea lor din societatea recunoscută, procesul prin care sînt respinși spre margini sau chiar dincolo de ele.

Cel dintîi *marginal* este *exilatul*. Bronislaw Geremek amintește că, în Evul Mediu timpuriu, surghiunul a apărut ca o înlocuire a pedepsei cu moartea. Excludere din mediul obișnuit de viață, exilul poate fi un fel de surghiunire interioară, ca aceea rezultată din interdicție și excomunicare, excludere a unui om, a unui popor de la binefacerea sacramentelor, privare de mijloacele cotidiene ale mîntuirii, îndepărtare de Biserică. Este un caz extrem al marginalizării spațiale – exilarea la țară, izgonirea în cartiere rău famate și, la sfîrșitul Evului Mediu, în ghetourile orașelor. Din secolul al XIII-lea apar „arhivele represiunii”, în care se înregistrează ecourile violenței urbane, în timp ce în Franța secolelor al XIV-lea și al XV-lea, iertarea dată criminalilor, confirmată în „scrisorile de grație”, face să iasă la iveală lumea marginalilor cărora le este oferită reintegrarea socială. Dar între lumea muncii și lumea crimei granița este neclară. Marginalizarea este adesea produsul secundar al pelerinajelor și al căutării de lucru ambulante. Se schițează destine de oameni marginali: „candidații la spînzurătoare”. În secolele al XIV-lea și al XV-lea, mulți marginali se organizează în cete de vagabonzi, de hoți, de tîlhari, de criminali.

Dincoace de crimă, faima rea (*infamia*) produce marginali. Individuală, proasta reputație poate deveni colectivă în cazul meseriilor „ilicite” sau „necinstite”, a căror listă se micșorează începînd din secolul al XIII-lea. Rămîn infami, excluși oamenii spectacolului, cum ar fi menestrelii (în pofida provocării sfîntului Francisc, care se declară „menestrelul lui Dumnezeu”), prostituatele (în pofida conștiinței lor profesionale), cămătarii (în pofida purgatorului).

În această societate în care ambiguitatea corporală este atît de puternică, bolnavul și infirmul au vocația de a fi marginali. Excluderea este clară pentru cel mai periculos, cel mai scandalos, cel mai nenorocit dintre ei, leprosul, chiar dacă, imitîndu-l pe Isus, Ludovic cel Sfînt îl slujește și îi dă un sărut.

Marginali extremi, ereticul și jidovul sînt doar evocați de Bronislaw Geremek, care amintește semnele de infamie ce îi marchează pe unii dintre ei, prezența lor în carnaval și referințele majore opuse marginalului medieval: stabilitatea, munca, un statut recunoscut.

Întruparea celei mai înalte realizări a omului din Evul Mediu este sfîntul.

Sfântul stabilește legătura între cer și pământ. El este mai întâi un mort excepțional, martor al „carnii nepăsătoare” — după Piero Camporesi —, al cărui cult se ordonează în jurul trupului, al mormîntului, al relicvelor. El este și omul medierilor reușite, este un sprijin pentru Biserică, un exemplu pentru credincioși. Este un patron pentru meserii și orașe, pentru toate comunitățile în care este inclus omul medieval, iar datorită numelui său atribuit unora sau altora, este patronul individual al bărbaților și femeilor din Evul Mediu.

Dar sfințenia sfântului medieval nu este nici atemporală, nici absorbită de continuitate, după cum dorea etnologul Saintyves, care vedea în sfânt doar continuatorul zeilor păgîni din Antichitate. Sfânt a fost mai întâi martirul; apoi, în Evul Mediu timpuriu, sfântul a suferit influența ascetului oriental, iar ulterior s-a întrupat cel mai adesea în cei puternici: episcopul, călugărul, regele sau nobilul. El a exprimat preponderența masculină, adultă, aristocratică din idealul omului medieval. Apoi, din secolele al XII-lea și al XIII-lea, s-a trecut din ce în ce mai mult de la sfințenia ca funcție la sfințenia prin imitarea lui Hristos. La început „profesionist”, sfântul s-a afirmat mai târziu printre oamenii „comuni”. Îi era de ajuns, pe cît îi stătea în putință, să realizeze idealul vieții apostolice și al perfecțiunii evanghelice, să-l „urmeze despuat pe Hristos despuat”. Sfințenia s-a spiritualizat și s-a legat mai mult de stilul de viață decît de condiția socială, de moralitate mai mult decît de miracole. La sfîrșitul Evului Mediu, tot mai mulți sfinți s-au impus prin cuvîntul inspirat și viziune. Femeile și bărbații sfinți au fost deseori mistici, profeți, predicatori, vizionari.

Chiar dacă, începînd din secolul al XII-lea, Biserica a controlat producția de sfinți, poporul a rămas, de-a lungul întregului Ev Mediu, un „creator de sfinți”.

Cronologie: durata lungă și transformările omului medieval

Așadar, chiar și sfântul, o figură aparent stabilă a creștinismului, se transformă, după cum bine arată André Vauchez. Perioada Antichității târzii și a Evului Mediu timpuriu a fost esențială pentru nașterea omului medieval. De aceea Giovanni Miccoli s-a întors pînă la primele secole creștine pentru a vedea apărînd călugărul. Franco Cardini a observat cavalerul pornind de la cavaleriștii lumii romano-barbare. Imperiul carolingian ia deja măsuri contra vagabondului, prototipul marginalului. Veche moștenire transformată de creștinism, omul medieval vine de departe.

Dar el se transformă o dată cu anul 1000, cînd se manifestă o specializare a funcțiilor, o punere în valoare a laicilor, și mai ales o dată cu secolul al XIII-lea, cînd societatea devine mai complexă, cînd diferitele „stări” se înmulțesc, cînd profiturile se diferențiază

mai mult, cînd valorile, în sînul unei religiozități care acceptă tot mai mult lumea, coboară treptat din cer pe pămînt. Omul medieval nu încetează a fi profund religios și preocupat de mîntuirea lui, ce trece de-acum încolo nu atît prin disprețul față de lume, cît prin transformarea acesteia.

În sfîrșit, în mijlocul unor încercări de temut, omul medieval se schimbă în secolele al XIV-lea și al XV-lea, modificat de criza profundă a sistemului feudal, dar și regenerat, modernizat de o nouă lume de structuri și de valori.

Giovanni Miccoli nu l-a urmărit pe călugăr dincolo de secolul al XIII-lea, cînd, în universul clericilor regulari, întîietatea este cedată fraților din ordinele mendicante. Franco Cardini îl înfățișează pe cavalerul Evului Mediu clasic, surprins, în secolele al XIV-lea și al XV-lea, în exagerările cavaleriei-spectacol, în moda ordinelor cavaleriești și schimbarea tehnicilor militare. Secolul al XIV-lea este „secolul înfrîngerii cavaleriștilor”.

Pentru Jacques Rossiaud, în secolul al XV-lea orășeanul se identifică din ce în ce mai mult cu „cetățeanul ceremonial”, prins în vîrtejul sărbătorilor, al alaiurilor, al carnavalului.

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri vede intelectualul tot mai preocupat de politică (Wycliff, Hus, Gerson), abandonînd latina, exprimîndu-se în alte medii decît universitatea: cercul, academia, biblioteca și curtea. Un Petrarca fuge din oraș. Intelectualul medieval, copleșit de „melancolie”, lasă locul intelectualului umanist și intelectualului de curte.

Negustorul lui Aron Gurevici se lasă dominat de *Fortuna*, este din ce în ce mai convins că timpul înseamnă bani, este cuprins de „pessimismul mercantil” al Renașterii și trece de la feudalismul dezvoltat la capitalismul pe cale de a se naște.

Enrico Castelnuovo asistă la afirmarea și la recunoașterea artistului în *Purgatoriul* lui Dante, unde se găsesc doi miniaturiști: Oderisi da Gubbio și Franco Bologna, și doi pictori: Cimabue și Giotto. Gloria lui Giotto se răsfrînge asupra întregii corporații.

Bronislaw Geremek vede cetele de vagabonzi, de calici și de cerșetori năvălind peste creștinătatea Renașterii și a Timpurilor moderne.

Cîteva obsesii ale omului medieval

Ceea ce legitimează în cele din urmă evocarea unui om medieval este faptul că sistemul ideologic și cultural în care este integrat, imaginarul care îl animă impun majorității bărbaților (și femeilor) din cele cinci secole – indiferent că sînt clerici sau laici, bogați sau săraci, puternici sau slabi – structuri mentale comune, obiecte asemănătoare de credință, fantasmă, obsesie. Desigur, statutul social, nivelul de instruire, moștenirile culturale, zonele geografico-istorice introduc diferențe în forma și conținutul acestor atitudini culturale

și psihologice. Dar cel mai frapant este ceea ce au și manifestă în comun. Omul occidental de astăzi a păstrat, mai mult sau mai puțin estompate, remodelate în noi sindroame, unele din aceste obiceiuri mentale sau comportamentale. Iar dacă este normal să fi păstrat trăsături ale strămoșului nostru, omul medieval, evocarea obsesiilor ne arată mai ales diferențele noastre. Omul medieval este, pentru noi, exotic. Pentru a-i restitui imaginea, istoricul trebuie să facă apel la simțul schimbării și să devină etnoistoric pentru a-i aprecia cum se cuvine originalitatea.

Viciile

Omul Evului Mediu este obsedat de păcat. Îl comite lăsându-se în voia diavolului, eșuînd în fața premergătorilor păcatului, *viciile*. Vede viciile sub formă de animale simbolice, de alegorii amenințătoare, încarnări ale păcatelor capitale, care s-au constituit în septenar în secolul al XII-lea: trufia, avariția, lăcomia, desfrîul, mînia, invidia, lenevia, sau sub farmecul înșelător al fiicelor diavolului măritate cu „stările” societății.

Diavolul are nouă fiice, dintre care a măritat opt:

simonia	cu clericii seculari
ipocrizia	cu călugării
prădăciunea	cu cavalerii
sacrilegiul	cu țărani
simularea	cu ajutorii de portărel
cămătăria	cu burghezii
pompa mondenă	cu matroanele

și destrăbălarea, pe care n-a vrut s-o mărite cu nimeni, ci a lăsat-o tuturor ca iubită comună¹.

Vizibilul și invizibilul

Omul de astăzi – chiar și cel ce consultă prezicătoare și ghicitoare în cărți, cheamă spiritele la mese turnante, participă la slujbe negre – recunoaște o frontieră între vizibil și invizibil, natural și supranatural. Nu este cazul omului din Evul Mediu. Nu numai că, pentru el, vizibilul nu e decît urma invizibilului, dar supranaturalul irupe la tot pasul în viața cotidiană: omul medieval este înconjurat de continue „apariții”. Nu există ruptură, și cu atît mai puțin barieră, între lumea de aici și lumea de dincolo. Existența purgatoriului este dovedită prin apariții, iar cavitățile terestre duc spre el: cratere

1. Textul – care uită o fiică – este notat pe pagina de gardă a unui manuscris florentin din secolul al XIII-lea.

siciliene sau peșteri irlandeze. Apar chiar morții iliciți, strigoii păgî-nismului și ai folclorului, îndemnați de Satan. Apariția înspăimîntă, dar nu surprinde:

Lumea cealaltă

Pentru omul din Evul Mediu veșnicia este foarte aproape. Chiar dacă crede din ce în ce mai puțin în apropierea Judecării de Apoi, este o eventualitate pe care nu o exclude. Infernul sau paradisul – acestea pot fi mîine. Deja sfinții sînt în paradis, iar osîndiții siguri (fără de număr), în infern. În secolele al XII-lea și al XIII-lea sistemul spațial al lumii celeilalte devine un sistem rațional. Este un sistem cu trei și cinci locuri. Trei locuri esențiale: infernul și paradisul, iar între ele un dincolo intermediar și temporar, unde morții răspunzători numai pentru păcate veniale sau în stare de penitență neterminată petrec un timp mai mult sau mai puțin îndelungat: purgatoriul format definitiv la sfîrșitul secolului al XII-lea. O dată cu Învierea și cu Judecata de Apoi, purgatoriul va dispărea, ultimii săi locuitori mergînd în paradis, a cărui anticameră este. Lumea cealaltă comportă două locuri auxiliare: limbul patriarhilor, pe care Isus l-a golit de locuitori coborînd în iad în timpul „morții” sale terestre; dreptii Vechiului Testament, nebotezați întrucît au trăit înaintea Întrupării, s-au dus în paradis, iar limbul lor, pustiu, a fost pecetluit pentru totdeauna. În schimb, limbul copiilor va primi pe vecie copiii morții fără a fi primit botezul, care nu vor suporta acolo pedepse corporale, dar vor fi pe veșnicie privați de bucuria supremă, de viziunea beatifică, de contemplarea lui Dumnezeu.

Miracolul și ordalia

Intervenția frecventă, directă sau indirectă, a lui Dumnezeu împotriva ordinii naturii este recunoscută de toți. Există o ierarhie de intercesori: Fecioara Maria, cea mai puternică, poate obține de la Dumnezeu orice miracol; sfinții împărați au și ei o mare putere de intervenție pe lîngă Dumnezeu. Unii sfinți, și în special sfinții locali, sînt specializați în chip mai mult sau mai puțin limitat. Miracolele sînt deosebit de numeroase în domeniile în care slăbiciunea omului medieval este cea mai mare: domeniul corpului, unde miracolele de vindecare sînt fără număr; domeniul femeilor în chinurile nașterii și al copiilor, victime privilegiate ale mizeriei fiziologice și medicale din Evul Mediu. Pentru a evita acțiunea îndoielnică a pretinșilor taumaturgi, începînd din secolul al XIII-lea, Biserica tinde să limiteze puterea unor sfinți la perioada ulterioară morții lor. Aceste strădanii au ca urmare relansarea cultului relicvelor a căror atingere poate fi ocazie de miracol.

Dumnezeu poate permite și abateri circumstanțiale de la legile naturii în cazul judecăților direct supuse lui, în special încercările

prin apă, când un acuzat care nu știe să înoate își dovedește nevinovăția neîneecându-se, deși ar fi fost normal s-o facă, și mai ales încercările prin foc, când un acuzat nevinovat poate ține în mână o bucată de metal înroșită în foc sau trece prin flăcări fără a fi ars. Judecata lui Dumnezeu se poate manifesta prin rezultatul unui duel: acuzatul sau luptătorul care îl înlocuiește în mod gratuit sau pentru o simbrie este unul dintre combatanți. Biserica interzice aceste ordalii la al IV-lea conciliu de la Lateran, în 1215. Ea introduce astfel o revoluție în administrarea probei: mărturisirile orale și scrise înlocuiesc verdictul armelor și al încercărilor fizice. Astfel, creștinismul a îndepărtat ceva mai mult de omul medieval credințele și practicile magice.

Memoria

Mulți oameni din Evul Mediu sînt analfabeți. Pînă în secolul al XIII-lea, este cazul majorității laicilor. În lumea neștiutorilor de carte, cuvîntul răsună cu o forță neobișnuită. În predicare, omul medieval își găsește cunoștințele, anecdotele, instruirea morală și religioasă. Firește, scrisul se bucură de un mare prestigiu, fondat pe cel al Sfintelor Scripturi și al clericilor, oameni ai scriiturii, începînd cu călugării – după cum o atestă locul scrierii, *scriptorium*, încăpere esențială a oricărei mănăstiri. Dar vorbirea este cel mai important vehicul al comunicării. Ceea ce înseamnă că este bine păstrată. Omul medieval este unul al memoriei, al buneii memorii. O exersează în mod natural sau printr-o formație specială. În procese, conflicte, este privilegiată mărturia bătrînilor, oameni cu o memorie îndelungată într-o societate în care speranța de viață este scurtă. Intelectualii, oamenii profesiunilor juridice, negustorii învață mnemotehnicile. „Artele memoriei” joacă un rol important în formarea omului medieval¹. Într-o societate în care jurămîntul – strict supravegheat de Biserică – este atît de important, un om „care își ține cuvîntul”, a cărui fidelitate este dovedită printr-o memorie de lungă durată, instrument al buneii reputații (*bona fama*), este un om cu greutate. Creștinismul omului medieval este unul de tradiție, de memorie. În joia sfîntă, instituind euharistia la sfîrșitul Cinei, Isus nu a spus ucenicilor: „Să faceți lucrul acesta în amintirea mea”?

Mentalitatea simbolică

Omul medieval trăiește, ca poetul Baudelaire, într-o „pădure de simboluri”. Sfîntul Augustin a spus-o: lumea este compusă din *signa* și din *res*, din semne, simboluri, și lucruri. *Res*, adevărata *realitate*, rămîn ascunse, omul surprinde doar semnele. Cartea esențială, Biblia,

1. Frances Yates, *The Arts of Memory*, Londra, 1966, trad. fr. *L'Art de la Mémoire*, Gallimard, Paris, 1975.

prezintă o structură simbolică. Fiecărui personaj, fiecărui eveniment din Vechiul Testament le corespund un personaj, un eveniment din Noul Testament. Omul medieval este un perpetuu „descifrator”, ceea ce întărește dependența lui de clerici, savanți în simbolistică. Simbolistica domină arta și mai ales arhitectura, unde biserica este înaintea de toate o structură simbolică. Ea se impune în politică, unde ponderea ceremoniilor simbolice – ca ungerea regilor – este considerabilă, unde drapelele, stemele, emblemele joacă un rol fundamental. Ea domnește în literatură, unde ia adesea forma alegoriei.

Numărul

Omul medieval este fascinat de număr. Până în secolul al XIII-lea, numărul simbolic exercită cea mai mare fascinație. Trei, cifra Treimii; patru, cifra evangheliștilor, a fluviilor paradisului, a virtuților cardinale, a punctelor cardinale; șapte, cifra septenarelor religiei (șapte daruri ale lui Dumnezeu, șapte sacramente, șapte păcate capitale...); zece, cifra Decalogului, a poruncilor lui Dumnezeu și ale Bisericii, doisprezece, cifra apostolilor și a lunilor anului etc. Iar Apocalipsa dezvăluie un univers de numere simbolice în care se înscriu sensul și destinul ascunse ale omenirii, inclusiv *Millenium*-ul, epoca mitică a celor „o mie” de ani (adică mulți) temuți sau sperați, când încercările Antihristului vor fi urmate de o lungă domnie a dreptății și a păcii pe pământ.

Apoi, din ce în ce mai mult, sub presiunea noilor nevoi ale societății (contabilitatea negustorilor, a seniorului, a statelor în curs de apariție), a răspîndirii matematicii (mai ales prin traduceri latine ale *Elementelor* lui Euclid, sau prin manuale gen *Cartea abacului*, de Leonardo Fibonacci, din 1202), numărul exact, manevrabil în mod științific prin calcul, prin operații aritmetice, devine obiectul acestei fascinații. O modă, manie, pasiune a aritmeticii pune stăpînire pe omul din Evul Mediu târziu¹. El introduce chiar nebunia aritmeticii în domeniul religiei: în testamente sînt cerute slujbe, cu sutele, cu miile, cu zecile de mii, aritmetica indulgențelor și calculul înnebunitor al anilor de purgatoriu ce vor stîrni mînia lui Luther creează ceea ce Jacques Chiffolleau a numit „contabilitatea lumii celeilalte”².

Imaginile și culoarea

Restrîngînd acțiunea scrisului, analfabetismul dă imaginilor o putere cu atît mai mare asupra simțurilor și minții omului medieval. În mod conștient, Biserica se folosește de imagine pentru a-l informa,

1. A. Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, 1978.
2. Jacques Chiffolleau, *La Comptabilité de l'au-delà: les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age*, École française de Rome, Roma, 1980.

a-l forma. Încărcătura didactică și ideologică a imaginii – pictate, sculptate – domină multă vreme valoarea propriu-zis estetică. În franceza veche, sculptorul este numit „*imagier*”. Un sistem simbolic ce preschimbă formele pentru a le scoate în relief sensul se impune pînă în secolul al XIII-lea, cînd un nou sistem simbolic bazat pe imitarea naturii și pe folosirea perspectivei îl înlocuiește, cel denumit de noi „realism”. Omul medieval a deplasat din cer pe pămînt contactul cu universul pe care i-l dă reprezentarea artistică.

Însă de-a lungul acestor secole, cu un fel de exasperare la sfîrșit, omul medieval – om al viziunii, în sensul fiziologic și totodată supra-natural al termenului – este chemat să vadă și să gîndească universul și societatea în culori. Culorile sînt simbolice și formează un sistem de valori schimbător. Prioritatea roșului, culoare imperială, scade în folosul albastrului, culoarea Fecioarei și a regilor Franței. Sistemul alb/negru este aproape imediat ideologic. Omul medieval se obișnuiește să ezite în fața verdelui, ambiguu, imagine a tinereții seducătoare și primejdioase, să recunoască răul în personajele și suprafețele galbene, culoare a înșelăciunii. Mai ales vărgatul și împetritatul desemnează un pericol moral. Aurul, culoare și non-culoare, valoare supremă, domină ¹.

Visul

Om al viziunii, al gîndirii simbolice, trăind într-un univers în care se amestecă fără scindare vizibilul și-invizibilul, naturalul și supra-naturalul, omul medieval avea vocația de a fi un mare visător, dar creștinismul i-a controlat cu strictețe activitatea onirică. Omul greco-roman al Antichității își spiona fără încetare visele și avea la dispoziție specialiști, interpreți ai viselor savanți sau populari. Biserica a adoptat o nouă teorie asupra originii viselor, complicînd vechea distincție între vise „adevărate” și vise „false” și atribuind viselor o triplă sursă: Dumnezeu, furnizor al viselor benefice, corpul uman, elaborator al viselor suspecte și mai ales Diavolul, marele expeditor de vise ispititoare și dăunătoare. Astfel, din secolul al IV-lea, Biserica cerea creștinului să respingă visul, să se abțină de la a-i căuta semnificația, să îndepărteze acest prilej de păcat. Numai visătorii privilegiați, regii, conducătorii și mai ales călugării puteau profita de vise, fie pentru a găsi în ele mesajele lui Dumnezeu, fie pentru a birui încercările demoniace. Drumul viselor i-a fost blocat omului din Evul Mediu timpuriu, așa încît el a devenit un refutat al visului. Numai literatura monastică abunda în vise în care sufletul chinuit al călugărului se dezvăluia în viziuni ciudate și fantastice. Apoi, spre secolele al XI-lea și al XII-lea, presiunea viselor a învins reticențele

1. Michel Pastoureau, *Figures et Couleurs. Études sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Le Léopard d'or, Paris, 1986.

și temerile Bisericii. Ea a recunoscut că visele bune sau neutre aveau câștig de cauză asupra viselor diabolice, iar omul medieval s-a transformat într-un visător constant și fascinat de visele lui, dornic să le interpreteze singur sau cu ajutorul altora. Freud s-a îndreptat spre el și l-a cercetat când a scris *Traumdeutung*¹.

Obsesii sociale și politice : ierarhie, autoritate (autorități), libertate (libertăți)

În afara schemelor individuale care i-au călăuzit pe editorii și autorii acestei cărți în alegerea profilurilor omului medieval, oamenii Evului Mediu au gândit, au acționat, au trăit în cadrul câtorva valori fundamentale corespunzătoare voinței lui Dumnezeu și aspirațiilor oamenilor.

Ierarhie

Datoria omului medieval era aceea de a rămîne acolo unde l-a pus Dumnezeu. A te înălța era semn de trufie, a te coborî, un păcat rușinos. Trebuia respectată organizarea societății dorită de Dumnezeu, iar aceasta corespundea principiului ierarhic. Făcută după modelul societății celeste, ea trebuia să reproducă ierarhia minuțioasă a îngerilor și arhanghelilor descrisă în lucrările sale de călugărul oriental din secolul al VI-lea, tradus ulterior în latină, cunoscut sub numele de Dionisie Areopagitul (pentru istoricii moderni, Pseudo-Dionisie). Potrivit gradului său de cultură, sub o formă savantă sau populară, omul Evului Mediu a fost dionisian, prins într-o concepție ierarhică a structurii lumii². Totuși, o importantă evoluție se conturează și aici începînd din secolele al XII-lea și al XIII-lea : apariția, alături de o ierarhie verticală, a unei ierarhii orizontale, cea a „stărilor” lumii, pe care o va aduce la sfîrșitul Evului Mediu „dansul macabru”.

Autoritate (autorități)

În plan social și politic, omul medieval trebuie să asculte de superiori ; de prelați, dacă este cleric ; de rege, de senior, de șefii comunali, dacă este laic. În plan intelectual și mental, el trebuie să fie și mai credincios față de autorități : principala, Biblia, și apoi cele impuse lui de creștinismul istoric – Părinții Bisericii în Antichitatea tîrzie, *magistri*, *magistrii* din epoca universitară a secolului al XIII-lea.

1. Dintr-o abundentă bibliografie, actele colocviului internațional organizat de Tullio Gregory și Lessico Intellettuale Europeo, *I sogni nel Medioevo*, Roma, 1985.

2. René Roques, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Le Cerf, Paris, 1954 (vol. 1), 1983 (vol. 2).

Valoarea abstractă și superioară a așa-numitei *auctoritas*, autoritate moștenită din Antichitate, i se impunea sub toate formele întruchipate de multiplele *autorități*. Marea virtute intelectuală și socială cerută omului medieval a fost, pe baze religioase, *ascultarea*.

Revoltatul

Totuși, mai ales din anul 1000 și apoi din secolul al XIII-lea, în număr din ce în ce mai mare, oamenii medievali nu mai admiteau fără crîcnire dominația superiorilor ierarhici și a autorităților. Multă vreme, forma principală de contestație și de revoltă a fost religioasă, adică erezia. Apoi au apărut, în cadrul feudal, revolta vasalului împotriva seniorului abuziv sau neglijent, iar în cadrul universitar, contestarea intelectuală. În cele din urmă, a apărut revolta socială, atît la oraș, cît și la țară: greve, răscoale, revolte ale muncitorilor și ale țăranilor. Marele secol al revoltei a fost *Trecento*, din Anglia și Flandra pînă în Toscana și Roma. Omul medieval învățase să devină un revoltat, dacă era cazul.

Libertate (libertăți)

Libertatea este o veche valoare a omului medieval. Ea îi animă principalele revolte. În mod paradoxal, Biserica dă tonul. Sub flamura revendicatoare a Libertății Bisericii, *Libertas Ecclesiae*, Biserica, în frunte cu papalitatea, își cere independența față de lumea laică ce o supusese prin „feudalizare”. De la mijlocul secolului al XI-lea, libertatea a fost cuvîntul de ordine al mării mișcări de reformă gregoriană.

Apoi, conștienți de forța lor, preocupați să înlăture obstacolele din calea marelui avînt început spre anul 1000, țărani și neocitadini cer și smulg libertatea sau, cel mai adesea, libertățile. Eliberării șerbilor îi corespunde obținerea de drepturi sau libertăți de către burghezii orașelor. Dar este vorba mai ales de libertăți la plural, care sînt tot atîtea *privilegii*.

Totuși, în mod nelămurit, timid, apare, în planurile religios, intelectual, social, politic, o nouă idee de libertate la singular, cea a libertății moderne.

Însă omul medieval va rămîne în pragul acestei libertăți întrevăzute ca un pămînt al făgăduinței, după un proces de lupte, de reforme, de progres mereu neîncheiat.

Capitolul I

CĂLUGĂRII

Giovanni Miccoli

Atît călugării, cît și mănăstirile au încetat de o bună bucată de vreme să mai facă parte din experiența comună a europenilor. N-au încetat să existe, însă nu mai figurează printre aparițiile obișnuite și recurente ale peisajului istoric. Doar ici și colo se mai păstrează vestigiile lor impunătoare: mascate în orașe, unde vechile biserici abațiale au fost ocupate și deformate de către alți oficianți, iar imensele mănăstiri au căpătat alte folosințe, în urma lichidărilor revoluționare; abandonate și lăsate adesea să se prăbușească în ținuturi uitate de lume, palidă și nu întotdeauna limpede mărturie a unei prezențe și a unei măreții ale cărei rațiuni și memorie s-au pierdut în cea mai mare parte.

Indignarea vicontelui de Montalembert, care, cu mai bine de o sută de ani în urmă, își amintea cum văzuse pentru prima oară o rasă de călugăr pe scena unui teatru – «dans une de ces ignobles parodies qui tiennent trop souvent lieu aux peuples modernes des pompes et des solennités de la religion»¹ –, nu și-ar mai avea, desigur, locul. Dar satira sa profanatoare rămînea totuși un indiciu al vitalității unei amintiri, continua să ateste o capacitate de a evoca imagini și sentimente care astăzi ne apar iremediabil estompate și îndepărtate. Mănăstirile și prioratele – clunisienne, cisterciene, certozine, camaldoleze, valombrozzane –, care în secolul al XII-lea, la apogeul expansiunii monastice, populau cu miile ținuturile Europei, s-au redus la cîteva sute în toată lumea. Iar locuitorii lor împutinați rămîn o prezență tăcută și rarefiată, adesea nebăgată în seamă nici măcar de mulțimea creștinilor. Aceasta, în vreme ce aproape că au dispărut zecile de mii de solitari – „eremiții”, secole de-a rîndul evocați fără încetare în legende hagiografice și cronici – care, undeva la marginea lumii monastice instituționalizate, nemaiamintîndu-și de originea comună, se îngropau în singurătăți alpestre și în păduri, pentru a reapărea periodic printre oameni, spre a evoca, cu figurile lor sălbatice, iminența morții și urgența convertirii.

N-a fost o catastrofă neașteptată, ci un declin lent, început încă din crepusculul secolelor de aur ale monahismului. Marile lovituri primite din exterior – reforma luterană, avînd ca urmare dispariția

1. „Într-una dintre acele parodii abjecte care la popoarele moderne țin prea adesea locul pompei și solemnităților religiei” (în limba franceză în text – n.t.).

activității monastice în vaste regiuni din Europa Centrală și de Nord, și suprimările difuze care au precedat, însoțit și urmat violențele „marii revoluții” – au accelerat și au artificializat în aparență un proces cu îndepărtate origini și în care profunde transformări ale societății se împletiseră, de-a lungul vremii, cu unele schimbări radicale în modul de a trăi și de a gândi prezența creștină în istorie; dar și cu exigențele politicii ecleziastice de la Roma, care a știut să mizeze, în noile împrejurări, pe instrumente de intervenție mai noi și mai flexibile. Aceste evenimente complexe și sinuoase n-au distrus monahismul, însă i-au diminuat drastic rolul în viața Bisericii, marcând o abordare diferită a societății și a istoriei.

Mutațiile sociale și cele religioase constituie deci schema după care s-a consumat treptat caracterul central al unei experiențe ce definise secole de-a rândul, în îmbelșugata varietate a articulațiilor sale, chipul Europei: o Europă care se voia astfel creștină, care se recunoștea creștină în primul rând datorită acelei experiențe și instituțiilor cărora ea le dăduse viață. Cea dintâi problemă istorică de fond se afla chiar aici, în această decisivă și exclusivă privilegiere a mănăstirii în garantarea continuității unei prezențe creștine autentice în istorie. În conștiința de sine care se manifestă treptat în cultura monastică din Antichitatea târzie și din Evul Mediu, și care apare mereu mai întărită printr-un larg consens politic și social, singurii adevărați creștini sînt călugării. A fost o maturare lentă și complexă a unor experiențe, a unor încercări, a unor elaborări culturale și ideologice, a unor proiecte instituționale. Acest ansamblu de materiale, după caz regîndit și readaptat la dificilele realități politice și sociale din Europa postcarolingiană, a constituit baza și reperul vigurosului reviriment monastic specific, în Occident, secolelor centrale ale Evului Mediu. Între secolele al X-lea și al XII-lea, procesul de reducere a creștinismului autentic la viața monastică își capătă expresia cea mai completă și oarecum definitivă. Cum a fost posibilă o asemenea operație de reducere, într-o societate care se mîndrea totuși cu titlul de *respublica christiana*? Și cine erau acești călugări, protagoniști și totodată beneficiari ai acestei operații, cum a fost viața lor, ce creștinism, altfel spus – ce tip de umanitate creștinată au întruchipat și au reprezentat ei? Și, în sfîrșit, care au fost multiplele și complexe elemente ale acestui compus unic reprezentat de monahism în secolele maximei sale expansiuni?

Nu-i lesne de răspuns. Memoria acelor vremuri trece aproape exclusiv prin vocile unor călugări – sau ale unor preoți profund influențați de către călugări –, iar acțiunile și operele celorlalți protagoniști ai istoriei ne parvin mai ales prin optica și criteriile de judecată formate de cultura monastică. Nu este vorba de o deformare de mică însemnătate: conștiința de sine a monahismului oferă schemele de autoreprezentare și devine piatra de încercare în judecarea lumii. Un soi de levitație spiritualizantă sustrage mănăstirea măsurii

comune a operelor și faptelor omenești. Acest proces intelectual și emotiv nu este numai rodul unei experiențe religioase și mistice vitale: reducând toate celelalte realități la propria imagine și la propriile scheme religioase și culturale, pentru a le pune oarecum în slujba justificării și exaltării opțiunii și experienței monastice, el dezvăluie în același timp rădăcinile ideologice, politice și sociale subterane care îi guvernează geneza, care oferă stimuli și materie afirmării sale istorice.

Acest fel de a fi al monahismului a influențat într-un mod particular și istoriografia modernă. Ceea ce reprezintă punctul de sosire al unei spiritualități, al unei culturi și al unei ideologii, care trebuie reconstituite și înțelese în esența și în compoziția lor, devine prea adesea punctul de plecare necontestat al unor reconstituiri istorice care se reduc la o prozopopee triumfalistă ori la statica reevocare contemplativă a unor probabilități. În pofida neobositelor investigații întreprinse de istorici și de erudiți, abia în deceniile din urmă lungul traseu al umanității monastice a putut dobîndi o abordare istorică mai adecvată și mai realistă. Ea conține în mare parte cheia pentru înțelegerea reducerii și declinului monahismului care au urmat; dar, poate, în același timp, și sensul și condițiile menținerii prezenței sale (chiar marginală și ascunsă) în contexte religioase și sociale atât de profund schimbate.

1. Mărturiile din Antichitatea târzie și din Evul Mediu timpuriu

Modul de viață al cenobiților își are obîrșia în vremurile propovăduirii apostolice. Într-adevăr, în acest fel se prezintă la Ierusalim întreaga mulțime a credincioșilor, care în *Faptele Apostolilor* este descrisă astfel: „Toți cei care credeau erau împreună și aveau toate în comun. Își vindeau bunurile și averile și le împărțeau la toți, după nevoile fiecăruia”. Și încă: „Căci nu era nici unul printre ei care să ducă lipsă: toți cei care aveau ogoare sau case le vindeau, aduceau prețul lucrurilor vîndute și-l puneau la picioarele apostolilor și se împărțea fiecăruia după cum avea nevoie”.

Vreau să spun că pe atunci întreaga Biserică era așa cum astăzi sînt puțini, greu de găsit chiar printre cenobiți.

Dar, după moartea apostolilor, ardoarea mulțimii credincioșilor a început să scadă, mai ales a celor care veneau la credința în Hristos din popoare străine și diferite. Acestora, apostolii, ținînd cont de primitivismul credinței lor și al obiceiurilor lor păgîne înrădăcinate, le cereau doar să se ferească „de cele jertfite idolilor, de desfrîu, de carnea animalelor sufocate și de sînge”. Dar o astfel de libertate, îngăduită necreștinilor pentru slăbiciunea credinței lor născînde, a început încet-încet să contamineze și perfecțiunea Bisericii de la Ierusalim: și, în timp ce numărul nou-veniților sporea de la o zi la alta [...], vechea austeritate, nu doar în rîndul prozelitilor, ci al înșiși

capilor Bisericii, a cunoscut o perioadă de delăsare. De fapt, unii, considerînd valabile și pentru ei înșiși concesiile făcute slăbiciunii necreștinilor, au găsit că nu vor fi avut nimic de pierdut păstrîndu-și bunurile și averile și mărturisindu-și în același timp credința în Hristos. Însă aceia în care fervoarea apostolică era încă vie, și care păstrau în amintire acea perfecțiune inițială, au abandonat orașele și compania celor ce considerau îngăduită pentru sine și pentru Biserica Domnului nepăsarea unei vieți mai relaxate, și s-au stabilit în suburbii și în locuri mai izolate, începînd a practica în particular, pe cont propriu, regulile pe care își aminteau că apostolii le stabiliseră pentru întreg corpul Bisericii. Astfel a luat naștere practica la care ne referim, prin lucrarea ucenicilor ce se sustrăseseră coruperii generale. Încetul cu încetul, separați de gloata credincioșilor, pentru faptul că se abțineau de la căsătorie și se țineau departe de rudele lor și de viața acestei lumi, ei au fost numiți *monahi* sau *μοναχοί*, pentru austeritatea vieții lor solitare și lipsite de familie. Comunitățile pe care le formau le-au adus apoi numele de cenobiți¹, în vreme ce chiliile și așezările lor au fost numite chinovii². Acesta a fost singurul și cel mai vechi gen de călugări, avînd întîietatea nu doar în timp, ci și în ale harului.

Astfel sintetiza Ioan Cassian, la începutul secolului al V-lea, în beneficiul călugărilor pe care intenționa să-i organizeze și să-i pregătească în Galia meridională, memoria originilor comunităților monastice, așa cum o culesese din tradiția vechilor Părinți, în timpul îndelungatei sale experiențe orientale. El sistematiza în acest chip într-o schemă istoriografică coerentă – constituind în același timp un eficace mit didactic – idei și convingeri deja larg răspîndite, ce configurau experiența monastică în încercarea și dorința de a propune în continuare modurile de existență și fervoarea renunțării caracteristice primilor creștini: în singura formă de viață care să garanteze, prin însăși structura ei organizatorică, separată de restul societății, o continuitate pentru acel model de perfecțiune, altminteri iremediabil contaminat și dispersat prin însuși succesul istoric al creștinismului. Opțiunea celibatului, asceza, renunțarea la orice formă de proprietate privată, avînd drept consecință punerea în comun a bunurilor, sînt caracteristicile principale care pentru Cassian atestă și asigură această continuitate.

Foarte puternică apare în această reconstituire – este inutil să mai subliniem – forțarea simplificatoare în raport cu desfășurarea reală a faptelor: monahismul oriental din secolul al IV-lea, ca și însăși haotica expansiune monastică izbucnită în Occident în secolele al IV-lea și al V-lea prezintă rădăcini, impulsuri și caracteristici complexe și articulate în cu totul alt mod. Discursul lui Cassian corespunde acelei lucrări – pe atunci aflată în plină desfășurare și

1. Din lat. tîrziu *coenobium*, gr. *κοινοβιον* – loc de viață în comun (n.t.).

2. Din sl. *kinoviija* (n.t.).

menită a se afirma triumfal – de captare și reabsorbire, într-un cadru disciplinat ecleziastic, a formelor dezordonate și neglijente de ascetism individual care, atât în Egipt, cât și în Siria și Mesopotamia, caracterizează dezvoltarea anahoretică primitivă și înregistrează, în același timp, un stadiu de elaborare teologică și de proiect etic în care teme și locuri comune ale reflecției stoice și neoplatonice se combinaseră savant, de-a lungul timpului, cu elementele mistice și ascetice ale tradiției creștine, pentru a întemeia, într-o aristocratică sinteză intelectuală și socială, o formă de viață ferită de grijile și de durerile lumii, ca și de „slăbiciunile” și de „mizeriile” muritorilor de rînd, pentru a se dedica în întregime, în liniștea contemplației, căutării lui Dumnezeu.

Ducînd în Occident aceste teme și experiențe, Cassian nu pare să recurgă la accente particulare și specifice în comparație cu Părinții greci din secolul al IV-lea, care, la rîndul lor, prin intermediul numeroaselor traduceri latine ale scrierilor lor, vor continua să ofere instrumente conceptuale și expresive culturii monastice a Evului Mediu occidental. Hotărîtoare însă pentru experiența monastică ulterioară se va dovedi conștiința de sine oferită de schema istoriografică a lui Cassian: ideea că monahismul ar fi unicul posesor al creștinismului autentic și, ca o consecință potențială, contestarea puternică a realității ecleziastice înconjurătoare reprezintă două componente fundamentale – chiar dacă evidențiate în chip diferit prin combinarea cu alte elemente – ale extraordinarei dezvoltări monastice din secolele al XI-lea și al XII-lea.

Merită să fie evidențiate și alte două aspecte ale relatării lui Cassian, întrucît ele indică o seamă de opțiuni și atitudini ce vor contribui la dezvoltarea ulterioară a monahismului și la poziția adoptată de călugări față de realitățile vremii lor. Pe de o parte, identificarea netă în viața comunitară, în obștea mănăstirească, a formei originare și privilegiate a monahismului: această identificare presupunea constituirea unor structuri organizate, tinzînd să se dispună după o *regula* – Grigore din Tours ne confirmă într-adevăr existența unor *regulae*, scrise de el pentru comunitățile monastice marsilieze –, urmînd exemplul a ceea ce se petrecea deja în Orient, iar Augustin tocmai realiza prin Biserica sa din Hippona, depășind astfel acele forme spontane, de liberă inițiativă ascetică, ce animaseră – și în parte vor continua să anime – goana către „pustiu”. Dar atât regulile, cât și organizarea comportau de asemenea o schimbare radicală în orientările mentale de fond, în însuși modul de a se constitui și desfășura al experienței monastice: întrucît intra aici, ca un element esențial, criteriul obedienței și disciplinei.

Experiența liberă a lui Dumnezeu, reprezentînd aspirația și punctul culminant al opțiunii monastice, se dispunea astfel după liniile înțelepte ale unei metode puse sub conducerea și supravegherea unui superior ierarhic, în timp ce renunțarea la lume și lupta împotriva

plăcerilor ei și a propriilor porniri treceau în mod necesar prin renunțare și prin abandonarea propriei voințe în mâinile acestuia. „Practica unei vieți drepte – va observa cu chibzuință Grigore cel Mare cu aproape două secole mai târziu, înregistrând totuși, la începutul *Dialogurilor* sale, și prezența unor excepții, puține la număr, de la această normă fundamentală a educației ascetice – cere să nu cuteze a fi în frunte cel care nu a învățat să fie supus, nici să pretindă supunere subordonaților cel care nu s-a deprins a o practica față de superiorii săi.” „Inițiativei ascetice i se substituie imitația ascetică” (Courtois), iar opțiunea monastică, văzută ca o înfăptuire personală a vieții creștine, și prin aceasta ca o confirmare și o îndeplinire a legământului botezului – „al doilea botez”, cum de preferință va fi numită – devine într-un fel punctul de sosire, stadiul la care majoritatea călugărilor vor trebui și vor putea să se oprească, dinaintea acelei necurmăte scări a înălțării anevoioase și solitare către divin, care va rămîne privilegiul cîtorva experiențe excepționale.

Se deschidea astfel pentru monahism o mai amplă posibilitate de răspîndire și de recrutare, confirmată punctual de înflorirea, în secolele al V-lea și al VI-lea, de noi comunități monastice, favorizată de condițiile mereu mai precare ale vieții civile. Cred că este greu de negat că, în acele vremuri, călugărul nu este numai un suflet ce-l caută pe Dumnezeu în rugăciune și în solitudine, ci și un om care are nevoie de liniște și de pace, într-o lume din ce în ce mai dificilă și mai ostilă. Și în mare parte analoage sînt impulsurile care dau viață primelor comunități feminine, de altfel, în condițiile unei accentuate și persistente subordonări – menită să dureze – față de modelul masculin. Proiectarea și elaborarea unor coduri precise de conduită – regulile – sînt impuse și de această realitate, dar și de proliferarea, în consecință, de noi centre și de noi poli de afiliere. Pentru secolele al V-lea–al VII-lea numărăm nu mai puțin de treizeci de texte, într-un labirint de reluări, adaptări, remanieri și reelaborări derutante. Varietatea orientărilor ascetice și a tradițiilor spirituale de la care acestea se revendică, diversitatea însăși a condițiilor în care sînt întemeiate diferitele comunități monastice nu trebuie să ne împiedice în a observa prezența cîtorva aspecte de fond ce se configurează ca fiind în mare măsură comune. Tendința este, într-adevăr, de a face din mănăstire o lume aparte, autosuficientă și perfect ordonată sub toate aspectele: un centru de rugăciune, de muncă și, trebuie adăugat, de cultură.

Totuși, în acest sens, se impune o rezistență împotriva mitizărilor și a generalizărilor. Ambițiosul proiect al lui Cassiodor, vechiul și autoritarul ministru al regatului gotic în Italia, de a face din comunitatea monastică de la Vivarium un centru de păstrare și transmitere a culturii clasice, fie chiar și în sensul recuperării și integrării ei în tradiția creștină, nu a rezistat dezagregării și prăbușirii structurilor civile determinate de invazia longobardă. Poziția benedictinilor nu

presupunea de altfel nimic asemănător, și numai într-o mică măsură acest fapt poate fi atribuit culturii monastice ulterioare. Dar deja faptul că regulile prevedeau în general obligația tuturor călugărilor de a învăța să citească – cel puțin până la cincizeci de ani, precizează semnificativ *Regula magistri*, atestând astfel că opțiunea monastică implica și persoane mature încă analfabete – așeza mănăstirea pe un nivel de instruire ce nu mai corespundea condiției comune. De fapt, o atare obligație se afla în strînsă conexiune cu viața religioasă a călugărului – regulile tradiției occidentale dedicau în general lecturilor spirituale între două și trei ore – și constituie premisa necesară pentru *meditatio*, sau repetarea orală a textelor biblice învățate pe de rost. Dar aceasta presupunea ca mănăstirea să se doteze cu niște instrumente – bibliotecă, școală, *scriptorium* – care, într-un mod cu totul natural, o transformau într-un spațiu exclusivist și privilegiat din punct de vedere cultural.

Astfel, mănăstirea se configurează din ce în ce mai mult ca o insulă în interiorul unei societăți pe care preferă să o ignore, exceptînd sensul și măsura în care ea este necesară bunăstării materiale și spirituale a călugărilor: de aici obișnuita obligativitate a ospitalității și asistența regulată acordată săracilor, de aici mai ales posesiunile mai mult sau mai puțin însemnate care trebuiau să asigure viața cotidiană și să acopere necesitățile călugărilor. Potrivit relatărilor lui Grigore din Tours, sfîntul Lupicino a binevoit să accepte de la regele burgunzilor Chilperic numai roadele pămîntului, convins fiind că mănăstirile nu trebuiau să posede cîmpuri și vii; însă regulile monastice mai mult sau mai puțin contemporane se mărgineau în general să prescrie, pentru călugăr, renunțarea la orice formă de proprietate individuală, fără ca aceasta să comporte excluderea posesiunilor colective.

Înflorire de centre, așadar, și înflorire de reguli, uneori plasate sub autoritatea vreunui prestigios părinte din vechime – precum regula lui Macarie, în realitate operă a abatelui de Lérins, Porcarie, care a trăit la sfîrșitul secolului al V-lea –, alteori recurgînd la referințe mai misterioase dar nu mai puțin autorizate, precum *Regula Quatuor Patrum* sau *Regula Magistri*. De la jumătatea secolului al VI-lea datează *Regula S. Benedicti*, textul care, în cîteva secole, datorită sistemului sprijin roman și inițiativei carolingienilor, va deveni carta normativă a copleșitoarei majorități a familiilor monastice din Occident. Însă motivele succesului său rezidau și în capacitatea de organizare sintetică a întregului ansamblu al vieții cenobitice conform unor dispoziții precise, în echilibrul codului de conduită propus, ca și în ampla putere discreționară acordată abatelui, de a ține cont de varietatea supușilor și a locurilor. *Vita S. Benedicti*, inserată în cartea a II-a din *Dialogurile* lui Grigore cel Mare, i-a furnizat suportul ulterior de difuzare, oferindu-i posibilitatea de a fi aplicată experiențelor concrete, individuale sau locale.

Ultimul aspect din discursul lui Cassian asupra căruia socotesc că trebuie revenit, întrucît face dovada unei atitudini reprezentînd o articulație fundamentală – cînd reafirmată și reformulată, cînd repusă în discuție – a experienței monastice, așa cum s-a cristalizat ea de-a lungul secolelor următoare, îl constituie concentrarea acelor primi „călugări” exclusiv asupra problemei proprii perfecțiunii și a proprii mîntuirii. Este tocmai ceea ce transpare cu claritate din desfășurarea relatării sale. Decadența și corupția Bisericii de la Ierusalim trezește ca unică reacție fuga, iar singura problemă care îi animă pe acei primi „călugări” este de a păstra intactă rigoarea de odinioară, de a se feri de „contaminare”. Într-o altă pagină, Cassian va numi „o iluzie diabolică” rîvna de a-i converti pe alții, care duce la abandonarea mănăstirii: ceea ce contează este propria „îndreptare”, de nerealizat în mijlocul zbuciumului cotidian și al practicilor vieții lumești presupuse de lucrarea de convertire și de călugărire a semenilor.

Punctul de vedere al lui Cassian este riguros coerent în contextul logicii sale, impregnate, prin intermediul lui Origen și al lui Evagrie, de componente neoplatonice: cucerirea lui Dumnezeu pe care mănăstirea o oferă nu poate fi periclitată pentru avantaje și izbînzii mai puțin însemnate, referitoare la aceeași lume a lucrurilor create. Nu era vorba doar de o doctrină eclesiologică, ce restrînge la opțiunea monastică posibilitățile perfecțiunii creștine, ci și de o etică și de o antropologie, întrucît într-o astfel de optică, condițiile de viață ale oamenilor se dispuneau ireversibil conform unei ierarhii de moralitate și de merite nesusceptibile de modificări sau deplasări. Iar cei care trăiau la nivelurile inferioare ale condiției comune nu meritau, în fond, preocuparea și interesul celor ce ținteau către nivelul cel mai înalt. Era oare prezentă și în această elaborare, atît de aristocratic elitistă, o conștientizare a realității existente, a dificultăților creștinării, a crizei ascendente ce lovea structurile eclesiastice și civile? Este posibil și poate chiar probabil. Dar aceasta se întîmpla cu prețul unei închideri, mai degrabă decît al unei separări, față de oameni și față de propria epocă; și, în același timp, se încheia prin proclamarea proprii superiorități în materie de har, care se cristaliza într-o superioritate de stare.

Aceste poziții ale lui Cassian se referă la o realitate aflată încă într-o fază de formare lentă și șovăitoare și urmăresc să susțină și să nuanțeze o conștientizare a unei condiții de viață divizate încă între impulsuri și motivații diferite. Devenind parte integrantă a ideologiei monahismului din secolele centrale ale Evului Mediu – un monahism de altfel mult mai solid constituit și mai bine încadrat social în comparație cu aceste începuturi ezitante –, ele vor deveni un prilej și un mijloc de orgolioasă revendicare a hegemoniei sociale, dar și pentru un raport contradictoriu și incomod cu societatea și cu istoria.

Sigur că acestea nu sînt singurele aspecte ale moștenirii prin care monahismul occidental rămîne îndatorat experiențelor religioase desăvîrșite în societatea Antichității tîrzii. Într-adevăr, tot în secolele al IV-lea și al V-lea, o dată cu apariția primelor experiențe anahoretice, tumultuoase, și cu cea dintîi constituire de „modele” de biografii monastice intens exportate (prima dintre toate – *Vita S. Antonii* a lui Atanasie), ajunge să se contureze acea conexiune dintre figura călugărului, „sfințenia” personală și manevrarea puterilor charismatice și supranaturale, care va constitui un element fundamental al religiei medievale și al raportului dintre mănăstire și societate. Venerația, formele de cult și încărcătura de așteptări și de speranțe concentrate în jurul mormintelor și moaștelor martirilor și ale mărturisitorilor credinței se extind pentru a cuprinde noi mărturisitori și „prieteni ai Domnului”, noi „atleți ai credinței”.

Procesul de amplificare și propagare a cultului sfinților nu-i privește, după cum se știe, numai pe anahoreți și pe călugări, întrucît el cuprinde, înglobîndu-le, și alte personalități, mai ales ecleziastice – episcopi în primul rînd – percepute diferit, ca niște personaje charismatice și benefice în timpul vieții, și care prin sfințenia lor recunoscută își pot prelungi și accentua aceste puteri și după moarte. Dar, prin implicarea specifică a realității monastice, datorită complexului de motivații și de impulsuri care îi fundamentau prezența în epocă, acest proces suferă o întorsătură radicală. Dintr-un fenomen religios și social concentrat asupra unor figuri și experiențe apuse pentru totdeauna, aparținînd unui trecut mai mult sau mai puțin îndepărtat, și care numai prin intermediul „relicvelor”, locurilor și memoriei culturale ofereau un raport și promiteau o intervenție ajutătoare, el se extinde la personaje și realități care, putem spune, le prelungesc prezența fizică în prezent: nu numai prin grupurile de ucenici și prin comunitățile ce păstrează amintirea sfinților lor învățători, căci acești oameni vii înșiși, prin opțiunea lor atît de străină de măsura oamenilor obișnuiți, pot fi receptați și se pot manifesta în întreaga lor putere de regenerare și mîntuire.

În configurarea cultului sfinților, întrepătrunderea de teme, impulsuri și sugestii, diferite prin proveniență, prin rădăcini, este deosebit de complexă: istoria sfinților și a cultului lor este o istorie desfășurată pe niveluri multiple, chiar dacă instanțele și așteptările care îi reclamă actualitatea și prezența ajung să devină unitare și comune. Însă procesul esențial pentru înțelegerea termenilor în care se constituie ideologia monastică medievală este dat de raportul, dacă nu exclusiv, în mod sigur privilegiat, stabilit între viața monastică și sfințenie. Dacă sfîntul este un om ce s-a distins prin plenitudinea credinței sale, prin excelența vieții sale creștine, prin bogăția harurilor și mărimea puterilor cu care Dumnezeu l-a înzestrat, chiar lectura și interpretările aplicate vieții monastice – singura formă autentică și deplină a vieții creștine – sugerau că numai prin

intermediul său manifestările sfințeniei se puteau menține prezente și actuale în viața oamenilor.

Perpetuarea vechilor culte, a diferitelor locuri devenite sfinte prin morminte și prin semne, simboluri și obiecte charismatice, se întrepătrunde și se îmbogățește astfel cu noi culte și noi locuri, prelungindu-se în realitatea vie a mănăstirilor, care nu numai că păstrează mormintele, „relicvele” și memoria sfinților lor întemeietori, dar sînt ele însele centre de viață sfintă și, prin aceasta, un prilej de binefacere, de har, de speranță de alinare și de mîntuire pentru cei care intră în raport ori în contact cu ele. *Dialogurile* lui Grigore cel Mare sînt în cea mai mare parte o expunere de *signa* și de *virtutes* ale asceților, ale întemeietorilor de comunități monastice, ale călugărilor: în ele se manifestă astfel puterea activă a lui Dumnezeu în istorie; la rîndul lor, aceste semne atestă, spre instruirea și învățămintele tuturor, bunătatea și excelența vieții monahale. Mănăstirile devin locuri demne de venerație, care se anunță crunte pentru profanatori, dar constituind o cheazășie și o făgăduință de rugăciuni și de haruri pentru binefăcători. Vechea chemare a Sfîntului Pavel de a susține cu ajutoare materiale comunitatea „sfinților” din Ierusalim (*Rom. 15.25-27*) se traduce în termeni actuali prin angajamentul de a susține cu ofrande și donații de bunuri comunitățile monastice, ca un mijloc de a împărtăși oarecum din meritele lor și de a dobîndi din harurile lor. Se stabilește astfel, prin această intermediere – ce face din mănăstire, în calitatea ei de centru de rugăciune și asceză, un fel de loc unde sînt compensate rugăciunile și penitențele pe care oamenii obișnuiți nu le pot îndeplini –, un raport privilegiat între suverani, nobili și comunitățile monastice, acel raport care va deveni un factor decisiv în expansiunea monahismului occidental.

Aspectul religios și mîntuitor guvernează și justifică într-adevăr avîntul excepțional care îndeamnă, începînd cu secolele al VI-lea și al VII-lea, pe regii și *potentes* din Europa regatelor barbare să întemeieze noi mănăstiri. Însă finalitățile și interesele implicate în aceste inițiative erau cu mult mai articulate și mai complexe, nu numai în conștiința unor martori contemporani lucizi, ci, probabil, în chiar calculele celor care le promovau. În a sa *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, Beda indica, drept consecință și atestare totodată a iminentei sosiri a unei epoci de seninătate și pace, faptul că mulți nobili, precum și oameni de toate condițiile, după ce-și depuseseră armele, se supuneau pe ei și pe fiii lor disciplinei monastice: „Vremea ce va să vină va vedea cum se vor sfîrși toate acestea”. Cu aceste cuvinte oarecum misterioase el își încheia lunga istorisire: tonul rămîne totuși unul net optimist, într-o perspectivă globală de afirmare a credinței creștine și de implicare a lumii în bucuria împărăției lui Hristos. Dar tot în acei ani, într-o lungă scrisoare către Egebertus, arhiepiscop de York, Beda formula o judecată în aparență radical diferită asupra realității și consecințelor acelei expansiuni monastice.

După părerea lui era vorba de o mare speculație, pe care regii precedenți și episcopii o înlesniseră: sub pretextul întemeierii de mănăstiri, nobilii obținuseră din partea coroanei enorme întinderi de pământ, administrându-le apoi personal și făcându-le ereditare împreună cu mănăstirile pline de recruți de toate categoriile, inclusiv mulți de joasă speță. Beda propune remedii, reclamînd printre altele datoria episcopilor de a controla viața din mănăstiri: o chestiune pe atunci cu totul evidentă și pașnică, dacă n-ar fi existat intruziunile nobililor, și care doar cu mult mai târziu va deveni extrem de spinoasă pentru echilibrul intern al instituției ecleziastice.

Dar notabilă este mai ales luciditatea cu care Beda analizează procesul general de răspîndire a monahismului englez, potențat de interese politice și sociale bine delimitate și precise: din acest mecanism însă, el pune în discuție numai cîteva rezultate deformate, asupra cărora consideră că este necesar să se intervină. Aparenta contradicție față de *Historia* dispare dacă ținem seama de perspectiva diferită a celor două scrieri: prima, îndreptată și fixată asupra faptei imediate, iar cealaltă, către durata lungă, evaluată optimist într-o viziune de ansamblu (Vinay). O astfel de diferență de judecată este un indiciu, prin chiar limitele sale, al unei situații ce va persista pentru multă vreme în cultura monastică. Călugăr el însuși de la vîrsta de șapte ani, împărtășindu-se din plin și cu profundă satisfacție din binefacerile religioase, culturale și sociale pe care mănăstirea i le oferă și de care cea mai mare parte a oamenilor sînt lipsiți, Beda nu știe și nu poate vedea că tocmai aceste caracteristici ale întemeierii de noi și noi mănăstiri favorizează mecanismele perverse care el le stigmatizează rezultatele. El insistă asupra opțiunii de sărăcie a călugărilor, dar pare să ignore datele de fapt, vreau să spun originare, care în acel context fac din mănăstire un centru privilegiat de bogăție și de putere.

Să vorbim despre o intenționalitate cultivată ar fi poate prea mult. Rămîne totuși faptul că judecata asupra acelorasi fapte își schimbă semnul în funcție de finalitatea care le animă; și că în optica monastică acuratețea ei se măsoară după respectul purtat „oamenilor lui Dumnezeu”. Nu este vorba de a face o morală istoriografică facilă, ci de a ne da seama de procesele logice și structurale care produc și justifică o astfel de situație paradoxală, făcînd din mănăstire o proprietate privată a potentatilor laici. W. Kurze a insistat pe bună dreptate – pentru a explica sprijinul din ce în ce mai mare acordat de regii și ducii longobarzi expansiunii monastice după convertirea lor la catolicism în decursul secolului al VII-lea – asupra complexei țesături de considerații politice și economice care au favorizat această opțiune și care-și găsesc elementul unificator în „caracterul elementar” al religiei vremii. Posibilitatea de a conferi teritoriului, prin întemeierea de mănăstiri, o formă de organizare economică și administrativă mai puțin precară se adaugă avantajelor spirituale pe care nobilii și regii speră să le poată astfel obține.

Este un mecanism care, în timpi diferiți, funcționează aproape pretutindeni în Europa dominată de barbari. „Misiunile” călugărilor irlandezi și anglo-saxoni care, între sfârșitul secolului al VI-lea și secolul al VIII-lea, invadează continentul găsesc un remarcabil suport local în sprijinul suveranilor – mai ales franci – și al Romei. De la Colomban la Bonifaciu, în ceva mai mult de un secol și jumătate, numărul noilor comunități sporește într-o măsură excepțională. Luxeuil (590), Bobbio (613), Saint-Denis (650), Jumièges (654), San Vincenzo al Volturno (703-708), Reichenau (724), Fulda (741), Sankt Gallen (750) sînt nume celebre, care însă nu trebuie să ne facă să uităm că mănăstirile se numără de acum încolo cu sutele. Primul mare val monastic a ajuns la apogeu în deceniile hegemoniei carolingiene. Prin Carol cel Mare și urmașii lui imediați, întemeierea și proprietatea asupra unei mănăstiri au devenit o prerogativă specific regală: în marile abații regale sau imperiale mulțimi de călugări se roagă lui Dumnezeu pentru aceștia și asigură faptelor lor protecția cerească. Efortul de a asigura și o bază culturală a dominației lor a făcut să sporească ulterior întemeierea de mănăstiri; iar preocuparea de a le conferi o disciplină mai solidă și universală a generalizat adoptarea regulii sfîntului Benedict. Aceasta a fost ultima moștenire importantă a Evului Mediu timpuriu preluată de înflorirea monastică ulterioară: monahismul occidental este, în perioada carolingiană, un monahism aproape în totalitate benedictin – chiar menținînd diferențele de aplicare și de traducere – care se supune unei logici precise de organizare și introducere.

Principalul artizan al acestei acțiuni de încadrare și disciplinare a fost Benedict din Aniane, intrat deja adult în mănăstirea Saint-Seine, lângă Dijon, după ce slujise la curtea și în armata lui Carol cel Mare. Pentru această operă el a fost numit, nu fără o oarecare emfază, al doilea întemeietor al monahismului occidental. Într-o realitate încă slab articulată și instabilă, el legiferează, precizează, organizează, dezvoltă și repetă neobosit, cu o riguroasă punctualitate, ritualurile zilei, impunînd într-un fel uniformitatea (Leclercq). Proiectul său dintotdeauna, cum a scris discipolul și biograful său Smaragdus, a fost de a realiza, în interiorul comunității de profesie, o comunitate de practică a vieții cotidiene (*consuetudo*), în conformitate cu o regulă unică și universală. Dar succesul lui ar fi fost de neimaginat în lipsa sprijinului politic și a substanțialului suport financiar oferite în special de Carol cel Mare și Ludovic cel Pios pentru întemeierea și funcționarea comunităților monastice, ca și în lipsa acelei *iussio imperialis* care a impus mănăstirilor din Franța și Germania adoptarea normelor propuse de el la sinodul de la Aachen, din anul 817 (Schmitz).

Se ridică în acea epocă adevărate „cetăți sfinte”; pe lângă mănăstiri iau naștere mari aglomerări de tip urban, organizate în cartiere și apărate de mici armate proprii de *milites*. Saint-Riquier, în Ponthieu,

a cărei construcție a fost încheiată în anul 788, adăpostește în al său *claustrum* triumghiular, marcat pe laturi de trei biserici impunătoare, cel puțin 300 de călugări; în jur se dezvoltă un burg cu circa 7.000 de locuitori, stabiliți, în funcție de meseriile practicate și de prestațiile aferente datorate mănăstirii, în diferite *vici*¹: alături de *vicus militum*, care găzduiește vreo sută de oameni, există cel al fierarilor, al tăbăcarilor, al cizmarilor, al șelarilor, al brutarilor, al cârciumarilor, al vierilor, al negustorilor, nelipsind nici *servientes per omnia*, muncitori buni la toate (Hubert).

Nu este vorba, desigur, de un caz izolat. Anumite cifre, prin însuși caracterul lor exclamativ, redau concludent această puternică expansiune: Lorsch dispune de 1.200 de *milites* pentru protecție; Anselm, în lungile decenii ale abațiatului său de la Nonantola, strânge în jurul lui peste 1.000 de călugări, iar Lobbes are jurisdicția asupra a 72 de parohii. Chiar formulele pompoase, care, amintind modele prestigioase – „*altera Roma*”, „*altera Aegyptus*” –, urmăresc să surprindă această nouă realitate monastică, atestă puterea remarcabilă dobândită în acea vreme de unele mănăstiri.

Această impresionantă înflorire va fi în curând întreruptă. Însă, datorită impulsurilor și rațiunilor care o determină, se profilează cu claritate, la punctul său culminant, în ritualismul accentuat introdus de Benedict din Aniane, o schimbare ce se va dovedi fundamentală pentru însuși modul de a fi al vocației monastice. Mănăstirea nu încetează să reprezinte spațiul ascezei și al penitenței individuale, al refugiului și al protecției dinaintea crudelor obiceiuri ale unei societăți războinice; ea devine însă în primul rând sediul rugăciunii colective și publice de care oamenii și societatea au nevoie pentru propria lor supraviețuire. Adevărată citadelă a rugăciunii, ea îndeplinește astfel funcția considerată fundamentală pentru interesul colectiv: adorarea lui Dumnezeu, obținerea bunăvoinței și a milosteniei sale, lupta împotriva neobositei prezențe printre oameni a „vechiului dușman”.

Criza care a lovit și a ruinat edificiul politic al carolingienilor, distrugerile semănate și în rîndul mănăstirilor de către sarazini, unguri și normanzi au întrerupt și destrămat în multe cazuri continuitatea comunităților, punînd generațiile următoare în situația de a lua totul de la început, într-un cadru general de dezolare și ruină: nu au întrerupt însă continuitatea memoriei și a logicii care favorizau, susțineau și călăuzeau aceste comunități. În lenta operă de reclădire din temelii a autorității, care în secolele al X-lea și al XI-lea conferă Europei o înfățișare nouă, mănăstirea, promovată fie de un episcop, fie de un senior sau de un rege, ocupă o poziție hotărîtoare, pe care slăbiciunea extremă a structurilor cadrului civil o exagerează și o amplifică. Pe cînd autoritățile centrale se află într-un regres general, pe cînd rolul primordial al episcopilor, împotmoliți în luptele

1. Cartiere (n.t.).

dintre potențaii locali, din care ei înșiși făceau parte, este profund epuizat, pe cînd școlile catedrale, unul dintre roadele cele mai bune ale reformei carolingiene, sînt în declin sau în ruină, mănăstirea oferă atracția unui model alternativ la dezordinea atotstăpîitoare, păstrîndu-și totuși capacitatea de formare culturală și de organizare economică și civilă a teritoriului, care face din ea punctul de plecare privilegiat pentru o revenire lentă: dar monahismul ce va rezulta va fi sub multe aspecte un monahism al unor oameni diferiți, nu doar mult mai organizat și mai compact, ci și cu o atitudine existențială proprie, cu o conștiință proprie, cu un potențial hegemonic și de intervenție care l-au detașat profund de vechiul monahism, pe care îl moșteneau totuși într-o mare măsură.

2. „Aurea saecula”

Începînd din secolul al X-lea, liniile generale ale revirimentului monastic – ale reîntemeierilor ca și ale noilor întemeieri – se înfăptuiesc mai întîi lent, apoi cu o viteză din ce în ce mai mare, după schema deja omologată. Mai ales regii și marii seniori – nu lipsesc însă inițiativa și sprijinul unor episcopi și papi – mizează pe mănăstiri în calitatea lor de centre religioase de rugăciune, gospodării agricole, sedii de expansiune și de întărire a politicii teritoriale. Prin reluarea și continuarea pe cont propriu a operei de întemeiere de mănăstiri, devenită în perioada carolingiană prerogativă regală, titularii marilor principate constituite pe ruinele vechiului imperiu își confirmă înălțimea rangului, ca și puterea și autonomia dobîndite între timp. Dar însăși complexitatea funcției comunităților monastice – într-un context în care autoritățile și raporturile se încrucișează, se intersectează și se juxtapun, în căutare de noi spații și de noi mijloace de afirmare – suscită atitudini și situații complet opuse, din partea unor seniori, episcopi sau *milites* care atacă, jefuiesc sau delapidază mănăstirile și averile lor.

Este o mișcare alternativă, legată de multiplele interese ce se concentrează în jurul comunităților monastice, ca și de lipsa unor puteri centrale solide, provocînd o continuă redistribuire de tensiuni și conflicte, ilustrate în cronici și în biografiile monastice cu lux de amănunte vreme de cel puțin două secole. Traectoria rămîne totuși implacabil ascendentă, de-a lungul unui traseu nu lipsit de contradicții, însă în același timp apt de a bătători noi căi, diferite de cele din trecut. Iese la lumină conștiința unei decăderi progresive a disciplinei monastice, datorată subordonării mănăstirii față de forțele și interesele care o înconjoară. Este vorba despre aceleași forțe și interese care cel mai adesea îi condiționează existența, dar care prin aceasta nu se dovedesc mai puțin amenințătoare pentru autonomia și regularitatea vieții sale. De aici – o dată cu definitivarea exigențelor reformiste – impulsul mereu sporit de afirmare a unei superiorități

esențiale și constitutive a monahismului și, în același sens, pretenția unei autonomii depline a mănăstirii față de contextul politic și instituțional în care se află înscrisă. Cele două mari instanțe de referință ale „libertății monastice” devin astfel, pe de o parte, puterea regală sau imperială, care se reconectează prin aceasta la tradiția carolingiană, iar pe de altă parte, puterea papală.

Este vorba despre niște puteri aflate, în cursul secolului al X-lea, într-o fază de profundă eclipsă și de slăbiciune internă: din acest punct de vedere, raportarea privilegiată la ele a primelor centre ale monahismului nu rămâne lipsită de rezultate sensibile în revenirea lor progresivă. Primele teoretizări explicite ale Bisericii ca unică mare dioceză a Romei provin de la călugării clunisieni.

Noul monahism nu se limitează însă la aceasta. Nevoia de a se apăra de intruziunile și de ambițiile factorilor de putere locali provoacă o mișcare de concentrare și de aliere. Treptat, mănăstirile încetează a mai fi centre de sine stătătoare, supuse jurisdicției episcopului diocezan și expuse, fiecare în felul ei, samavolnicilor conștilor și seniorilor laici sau clerici. Ele tind să se coalizeze în jurul unui centru principal unic, articulându-se în mari congregații care aspiră să obțină de la Roma scoaterea de sub jurisdicția superiorului local. Se creează astfel o mișcare centripetă: congregația atrage noi mănăstiri, iar întărirea ei polarizează și accentuează atenția și interesul colectiv, conferindu-i mai apoi influență în problemele și evenimentele religioase și politice.

Răsunător și exemplar este cazul abației de la Cluny, întemeiată în anul 910 de către abatele Bernon cu sprijinul ducelui Wilhelm de Aquitania, abacie care în ceva mai mult de un secol va deveni *ordo, ecclesia cluniacensis*, strângând în jurul ei sute de mănăstiri din întreg Occidentul, din Anglia pînă în Italia, și care va deveni, în secolele al XI-lea și al XII-lea, congregația religioasă cea mai importantă și mai prestigioasă a creștinătății. Dar n-a fost un caz izolat: de la Saint-Victor din Marsilia la Vallombrosa, de la Saint-Benigne din Dijon la Hirsau și la Gorze, de la Camaldoli la Cîteaux, marile secole ale expansiunii monastice sînt martorele proliferării unor congregații solide, adunate în jurul unui centru major unic, care-și ramifică influența și își impune practicile pînă departe.

O prezență atît de masivă influențează în profunzime universul ecleziastic și pe cel laic deopotrivă, nu numai prin modelele și stilurile de conduită ce o caracterizează, ci și prin transferul sporit al unei părți din personalul monastic în rangurile ierarhice – din cei șase papi care se succedă în cei cincizeci de ani decisivi ai luptei pentru reformă, de la Grigore al VII-lea la Calixt al II-lea, numai ultimul nu se poate lăuda cu o origine monastică; „*episcopari monachos nostros nec novum nec admirabile nobis est*”¹, subliniază nu fără o

1. „Să-i facem episcopi pe călugării noștri nu este pentru noi nici nou, nici de mirare” (n.t.).

oarecare mîndrie Petru Venerabilul, în anul 1138, sprijinind alegerea unui călugăr clunisian pentru episcopia Langres, împotriva criticilor lui Bernard de Clairvaux. Ei îi corespunde un puternic efort cultural destinat să rezume și să organizeze conform propriilor scheme întreg complexul vieții în colectivitate. Moștenirea patristică și a Evului Mediu timpuriu este reinterpretată și reformulată în termenii hegemoniei monastice: teologia, cosmologia, antropologia, morala și dreptul sînt remodelate pentru a fundamenta și justifica preeminența călugărilor în interiorul rigidelor cadre sociale care subdivid și disciplinează societatea. Unei „lumi” dușmănoase și vrednice de dispreț, unei istorii dispuse irațional într-o serie de violențe, lipsuri, catastrofe, i se opune citadela monastică, singura cu adevărat în stare să confere un sens și o perspectivă acelei lumi și acelei istorii, ca unic răspuns plenar la chemarea lui Hristos, destinat realizării perfecțiunii eshatologice, reprezentată de scopul ultim al lumii de dincolo.

Schema ierarhică a celor trei *ordines* în care este împărțită societatea – cei care se roagă (*oratores*), cei care luptă (*bellatores*) și cei care muncesc pămîntul (*laboratores*) – propusă de cultura ecleziastică de tradiție carolingiană, este reelaborată și readaptată în mediul monastic în conformitate cu o clasificare a meritelor care-i așază pe călugări în frunte: „Printre creștinii de ambele sexe știm bine că există trei rînduri și, ca să spunem așa, trei niveluri. Primul este cel al laicilor, al doilea cel al clericilor, iar al treilea cel al călugărilor. Deși nici unul dintre cele trei nu este ferit de păcat, primul este bun, al doilea este mai bun, iar al treilea este foarte bun” (*Patrologia Latina*, 139, col. 463). Referindu-se la parabola semănătorului și a eficienței diferite a seminței despre care vorbise Hristos (*Matei* 13.8), Abbon de Fleury, abate de Saint-Benoît-sur-Loire enunța astfel, la sfîrșitul secolului al X-lea, ideea unei răsplăți diferite și bine precizate care-i așteaptă pe creștini în lumea de dincolo, în conformitate cu starea lor din timpul vieții: călugării vor avea 100, clericii 60, iar laicii 30.

Asemenea reflecții și subdiviziuni, vechi și aplicate diferențiat, găsesc în această perioadă cultura monastică unanim înregimentată în proiectul unei astfel de scări a valorilor. Nu este vorba numai de o profundă subestimare a realităților profane, de un real dispreț față de orice întreprindere ce nu-și are în mănăstire semnul primar și constitutiv, de o strivitoare privilegiere a spiritului față de materie, a sufletului față de trup, și de aceea de o judecată concertat negativă asupra oricărei condiții umane ce nu-și are în castitate, ori cel puțin în celibat, conotația primară: nu întîmplător de altfel – ca un reflex al unor atitudini și opțiuni care ne trimit către psihologia abisală –, femeia, în biografiile și în cronicile din mănăstiri, atunci cînd nu reprezintă mama iubitoare și grijulie a vreunui sfînt sau nu s-a călugărit, este cel mai adesea o figură vicleană și feroce, pradă constantă a simțurilor și a unei emotivități dezlănțuite, destinată

să-i corupă pe bărbați, ademenindu-i cu plăcerile cărnii. Oamenii, societatea și istoria sînt analizate și regîndite după reperul exclusiv al destinului lor ceresc, iar viața pe pămînt este remodelată și reprojectată conform articulațiilor și după tiparul unei ierarhii rigide, imaginată ca fiind proprie cerului. Însă abisul dintre cer și pămînt n-ar putea fi umplut fără preambulul paradisiac pe care mănăstirea îl oferă experienței istorice a oamenilor: celui ce intră, pentru a-l obișnui încă din această viață cu dulceața vieții viitoare, iar celui ce rămîne pe din afară, pentru a-i permite – mulțumită raportului concret pe care-l poate stabili cu cei ce au avut harul și meritul de a fi îndeplinit opțiunea monastică – să poată spera totuși în salvarea viitoare. Mănăstirea este cadrul privilegiat în care viața pămîntească și viața sfîntă se unesc astfel aproape fără discontinuități, asigurîndu-le celor ce locuiesc în ea această trecere, altminteri atît de primejdioasă și de nesigură, dar este în același timp și locul în care rugăciunile călugărilor pot asigura ajutor și sprijin celor care, deși trăitori în lume, au făcut ceva ca să le merite.

Delimitările nu sînt în realitate atît de nete. Ca în niște cercuri concentrice, în jurul mănăstirii se reunesc, în condiții și la niveluri diverse, toți cei care în diferite chipuri și măsuri au legătură cu ea. Pentru oamenii de condiție umilă sau aflați în dificultate datorită condițiilor excesiv de precare de autonomie și subzistență, atunci cînd nu se rezumă la a cere mai mult sau mai puțin intermitent asistență și adăpost, calea este aceea de a se „dăru” mănăstirii, deseori oferindu-se pe ei înșiși, propriul avut sărăcăcios sau propriul pămînt amărît, în schimbul protecției, ajutorului și rugăciunilor. Această afluență, în care manifestarea mai pregnantă a impulsurilor materiale nu poate umbri complexul de așteptări și de imagini care leagă de mănăstire importante straturi sociale, va influența într-un fel însăși marea familie monastică în clipa cînd unele congregații – cea valombrozană și cea cisterciană – vor institui figura *conversi*-lor. Prin acest termen, folosit însă de obicei ca adjectiv, era la început desemnat cel devenit călugăr la vîrsta adultă – caz ce pare tot mai puțin frecvent în secolele al X-lea și al XI-lea, pe măsură ce se accentuează recrutarea călugărilor din rîndul nobililor –, contrapus lui *nutritus*, educat în mănăstire încă din copilărie. Noul statut al *conversi*-lor îi desemnează în schimb pe laicii *illitterati*, acceptați în rîndul călugărilor dar neadmiși în cor, căroră li se pretindeau serviciile cele mai umile și prestații culturale mult reduse. Aceste personaje îi înlocuiesc de fapt pe *servi* din mănăstirea congregației clunisiene, dar ele corespund de asemenea unei recrutări monastice mai ample și diferențiate social. Permanentă căutare de protecție și siguranță în interiorul mănăstirii se împletește cu o nouă nevoie religioasă care antrenează multiple straturi sociale. Este dificil de stabilit structura unor fenomene precum cele atestate de Bernold din Konstanz spre sfîrșitul secolului al XI-lea, cînd familii și sate întregi, din dorința

unei vieți religioase mai riguroase, se organizează în *fraternitates* legate de lumea monastică.

Noutatea anumitor forme de organizare și de viață rezuma și exprima tendințe de fond difuze și persistente. O arie amplă și foarte vag definită gravitează în jurul mănăstirilor și se configurează în termeni și cu trăsături mai nete și mai precise numai pe măsura ascensiunii pe treptele sociale. Formele și modalitățile în care regii și marii seniori pot stabili o legătură strânsă cu mănăstirea se dovedesc extrem de clare. Obiceiul lor de a îmbrăca rasa călugărească în preajma morții manifestă cât se poate de limpede căutarea unei duble garanții pentru propriul destin ultramundan: cea oferită de rasa și de îngropăciunea călugărească și cea care decurge din rugăciunile călugărilor. Unor preocupări asemănătoare le corespunde practica donațiilor de rente și de bunuri, care-i recomanda pe donatori pentru rugăciunile călugărilor:

Cinstește-i pe slujitorii lui Dumnezeu cu vorba și cu fapta; venerează-i și ajută-i mai ales, pe cât îți va fi cu putință, pe călugări, preoți ai acestei Biserici, domni și frați ai noștri; dacă vor avea trebuință, sprijină-i cu ajutorul și cu sfatul tău. Dăruiește-le din inimă bunurile pe care tatăl meu și cu mine le-am dăruit lor pentru mântuirea noastră: iar ei să le stăpânească în pace și liniște. Nu căuta nicicând să-i înjosești, nici nu îngădui supușilor tăi să-i silnicească. Dacă te vei osteni să le fii sprijin de nădejde, ei fără răgaz se vor ruga lui Dumnezeu pentru tine (*Patrologia Latina*, 188, col. 442 și urm.).

În acest chip, ajuns în pragul morții, nobilul Ansold, senior de Maule, după o viață aventuroasă de călătorii și bătălii, îi recomandă fiului său pe călugării de la Saint-Evrout, înainte de a le îmbrăca rasa și de „a putea să-și încheie viața printre ei, pentru a dobîndi astfel ceea ce Dumnezeu făgăduiește oamenilor săi” (*ibid.*). Este numai unul din multe episoade asemănătoare adunate cu grijă de cronicarul clunisian Orderic Vital și pe care nenumărate izvoare diplomatice și cronicărești ni le atestă ca pe un obicei consacrat și răspîndit în lumea bună din epocă. Legătura fraternă astfel stabilită, privilegiată și trainică, traversează hotarul dintre viață și moarte.

Alfonso, regele Castiliei, a miluit din belșug congregația clunisiană – „*ut neminem regum vel principum sive priscis seu modernis temporibus ei comparare possimus*”¹. Este impunătoare seria prestațiilor monastice pe care a reușit să și le asigure în acest fel, prestații desfășurate în același timp în beneficiul și în locul său: recitarea integrală a unui psalm – „*Exaudiat te Dominus*” – la ora a treia; la slujba „cea mare”, recitarea rugăciunii „*Quaesumus, omnipotens Deus*”; în joia mare, treizeci de săraci vor fi chemați la spălarea

1. „Încît să nu putem asemui cu ea pe nici un rege sau prinț din vremea veche sau din vremea noastră” (n.t.).

picioarelor „*pro eo*”, în timp ce în ziua Paștelui, numărul săracilor pe care – tot „*pro eo*” – *camerarius* se va îngriji să-i hrănească se ridică la o sută; pe lângă aceasta, în fiecare zi trebuie să i se rezerve un prînz în refectoriu – „*quasi si nobiscum epulaturus sederet*”¹ – cu care, pentru mîntuirea sufletului său, „*tam in vita quam in morte*”², va fi întreținut un călugăr. În biserica închinată sfinților Petru și Pavel, înălțată prin contribuțiile sale, îi este rezervat un altar dintre cele mai importante, unde o slujbă zilnică va implora salvarea sa în eternitate. Aceste prestații, la care va fi făcută părtaşă și regina, soția sa, se vor multiplica după moartea lui, cu slujbe de intercesiune, rugăciuni corale, numeroase mese pentru săraci și oferirea, în ziua sa aniversară, a unui prînz mai copios pentru călugări (*Patrologia Latina*, 159, col. 945 și urm.).

Este vorba desigur de un tablou excepțional, a cărui dimensiune își găsește puține echivalente. Însă tipul de legătură și de raport dintre călugări și binefăcătorii lor pe care acest tablou îl pune în lumină nu e deloc excepțional: luate separat, operele înfăptuite în folosul sau din însărcinarea lui Alfonso sînt, în răstimpuri, reafirmate și repetate pentru unul sau altul dintre seniorii laici mai mult sau mai puțin însemnați, care au miluit, susținut și protejat mănăstirea respectivă. *Libri vitae*, *libri memoriales*, obituare, registre de decese, *libri confraternitatum*, *libri sepulcrorum* atestă din plin această asociere la binefacerile rugăciunii și ale milosteniei monastice, care-i implică și îi unește pe călugării diferitelor mănăstiri și, în același timp, pe binefăcătorii lor.

Viața interioară a mănăstirii și rolul său dobîndesc astfel, față de societate, o dimensiune eminamente culturală și de asistență, iar partea din ziua monastică dedicată liturghiei se dilată, mai ales în congregația clunisiană, într-un mod deosebit de accentuat. Însăși recrutarea călugărilor, care, prin generalizarea unui obicei instaurat încă din Evul Mediu timpuriu, se realizează de acum în special dintre copiii aflați la o vîrstă foarte fragedă, își găsește în aceste funcții motivația specific religioasă: pentru că oferirea de către părinți a propriului fiu lui Dumnezeu, adesea împreună cu un anumit număr de bunuri care să-i asigure instruirea și întreținerea, le asigură într-un mod cu totul și cu totul special o prezență prietenă în „sfîntul colegiu” al călugărilor, un vehicul privilegiat de rugăciuni și de intercesiuni.

Asigurările pentru lumea de dincolo sînt legate strîns, pînă la a se confunda, cu avantajele concrete, ce pot fi exploatate încă din prezent. Rugăciunilor li se adaugă competențele, sprijinul, ajutoarele concrete pe care puterea și cultura călugărilor, ca și prestigiul și autoritatea lor sînt gata să le ofere binefăcătorilor lor. Wilhelm Cuceritorul, după supunerea Angliei, apelează la comunitățile mănăstirilor întemeiate

1. „Ca și cum el ar sta să mănînce alături de noi” (n.t.).

2. „Atît în timpul vieții, cît și după moarte” (n.t.).

și miluite de el pentru a reînnoi episcopatul regatului, dar recurge la călugări și pentru a organiza o mai înțeleaptă și mai prevăzătoare administrare a bunurilor coroanei (cf. *Patrologia Latina*, 159, col. 817D-818A). Conte Thibaut, unul dintre seniorii cei mai puternici din Franța, este bine cunoscut pentru marile beneficii aduse incipientei congregații cisterciene și pentru prietenia care-l leagă de sfântul Bernard. Dar când armele regelui se îndreaptă împotriva sa punându-l în mare dificultate, nu lipsesc vocile care ironizează generozitatea lui din trecut, incapabilă acum să pună pe picioare o armată: în loc de cavaleri și arcași, el avea călugări și slujitori mănăstirești! Iar rugăciunile lor nici măcar nu păreau să-i fie de vreun folos: ca să-l poată salva, a observat zîmbind batjocoritor un episcop, căruia realismul artei guvernării îi inoculase evident o vîină de scepticism, Dumnezeu ar trebui să se manifeste, înșfăcînd o ghioagă și neprecupețindu-și loviturile: „Însă pînă acum n-a făcut nimic din toate astea”. În povestirea apologetică și edificatoare a hagiografului, sfântul Bernard rezolvă situația, nu doar prin simple rugăciuni, ci intervenind activ, împăcîndu-i pe combatanți și eliberîndu-l pe Thibaut de primejdie (*Patrologia Latina*, 185, col. 328 și urm.). Dincolo de orice emfatazare pioasă, urmele intervențiilor sale decisive în conflictele politice sînt prea frecvente, iar atestările – prea concordante ca să poată fi minimalizate.

Sfîntul Bernard este fără îndoială o figură de excepție, însă asumarea de către abați și mănăstiri a unui asemenea rol se reiterează constant de-a lungul a cel puțin două secole. Nu este, desigur, o întîmplare faptul că Hugues, marele abate de la Cluny, stă la Canossa alături de Grigore al VII-lea, ca protagonist activ al absolvirii/reconcilierii lui Henric al IV-lea; și că bătrînul împărat, fugăr și urmărit de propriul fiu, apelează la el ca să obțină mîngîiere și sprijin. Sînt fapte cunoscute, cum cunoscut este rolul jucat de unii consilieri, intermediari, pacificatori, de unii protagoniști activi – chiar dacă neobservați – ai marilor probleme ale epocii, de unii oameni ca Romualdo, ca Guglielmo din Volpiano sau Gregorio din Monte Cassino, ca Wilhelm din Hirsau, sau Suger din Saint-Denis sau Petru Venerabilul, figuri proeminente ale unui monahism ce numără în realitate mii și mii de actori, uneori numai aparent minori, mișcîndu-se în aceeași direcție și cu aceleași scopuri.

Prestigiul, autoritatea, puterea lor de decizie n-ar putea fi înțelese pe deplin dacă n-am ține seama de fascinația pe care aceste personaje erau în stare să o inspire. Nu cred că este vorba numai despre aureola de sfințenie, de faima rigorii dezinteresate ce le înconjură. Impresia este aceea a unei personalități consistente, a unei cunoașteri a introspecției și analizei, a unei capacități de detașare realistă în citirea mișcărilor sufletului, care-i fac pe acești călugări într-un fel superiori celorlalți, care atestă prezența în ei a unui material uman și a unui nivel de maturitate neîntîlnite altundeva. Nu este un

teren ușor de străbătut și de cercetat. Desigur, nici nu ne putem limita, referirea la vigoarea conștiință de sine care animă cultura monastică. Absența unor surse documentare provenite din afara ei complică fără îndoială cercetarea. Și totuși, multe indicii marginale susțin și sugerează această impresie, dacă parcurgem pista oferită de acea incontestabilă stăpânire a cuvântului care este apanajul lor exclusiv. Există atâtea elemente de detaliu, irelevante poate în sine, dar care oferă în ansamblu un tablou elocvent al agilității mentale, al subtilității interpretative, al agerimii vizionare, apt să configureze statura reală a felului lor de a fi și acțiunea. Există semnificativa declarație prin care Hugues de Cluny știe să se apere, înaintea conciliului de la Reims din anul 1049, de bănuielile că ar fi uneltit mișelește ca să obțină promovarea la rangul de abate – „Carnea desigur a dorit-o, însă mintea și rațiunea au respins-o” (*Patrologia Latina*, 159, col. 865D); sau ironia mușcătoare cu care Suger, în câteva trăsături de penel realiste, îi portretizează pe trufașii membri ai soliei imperiale venite în Franța ca să trateze cu Pascal al II-lea: corpolența trăncănitoare a ducelui de Welf, incredibil de lung și de lat, afabilitatea insinuantă a episcopului de Treviri, expert în vorbirea solemnă, cu toții „atît de zgomotoși, încît păreau trimiși mai degrabă să insuflă frică decît să vorbească pașnic” (*Vita Ludovici Grossi regis*, IX). Există îndurerata și deziluzionata luciditate cu care Suger însuși comentează trădările fioroase ce garnisesc raporturile familiale din lumea feudală a vremii sale: „Raritatea credinței face ca mai curînd binele să fie răsplătit cu rău decît răul cu bine: în acest fel este dumnezeiește, în celălalt fel nu este nici dumnezeiește, nici omenește, și totuși așa se face” (*ibid.*, XVII); există, într-o scrisoare a lui Petru Venerabilul, individualizarea subtilă a acelor zone întunecate ale sufletului ce rămîn inexprimabile chiar și între prietenii cei mai dragi (*Ep.* 54), ori înțelepciunea cumpănită a lui Bruno, întemeietorul mănăstirii Chartreuse, care cunoaște importanța unei naturi plăcute pentru odihna sufletului ostenit de veghe și meditație. Vigoarea intelectuală și exuberanța emoțională însoțesc o știință a scriiturii în stare să exprime și să nuanțeze senzații, minii, atenției subtile și secrete. Este un aspect al universului monastic care ar merita să fie cercetat sistematic, întrucît reprezintă o componentă esențială – avem toate motivele să credem – a acelei hegemonii pe care el a știut să o exercite asupra contemporanilor.

Este deci vorba despre o operă de mediere, de împăcare, prin urmare de orientare, caracteristici fundamentale ale prezenței monastice în raport cu puterile seculare, gata să transpună parcă și în afara insulei claustrale acea realitate a păcii și comuniunii fraterne și organizate, ce rămîne una dintre valorile pe care ea le urmărește cu cea mai mare tenacitate. Ceea ce nu vrea totuși să însemne că acei călugări și acele mănăstiri n-ar fi *angajate*, nici că implicarea lor în evenimentele istorice s-ar limita la rolul unor arbitri

aflați deasupra părților. Realitatea monastică exprimă o prezență prea bine structurată și articulată pentru a nu deveni un pion important și adesea decisiv în luptele pentru reîmpărțirea puterii, după cum conștiința de sine și asumarea semnificației existențiale și simbolice a propriului statut sînt prea înalte în rîndul călugărilor pentru ca ei să nu revendice dreptul unei judecări profetice și decisive asupra faptelor oamenilor. Agresiunile și ofensele comise în dauna vieții și a bunurilor călugărești, din partea unor *milites* indisciplinați în căutare de îmbogățire sau a unor seniori ambițioși și lipsiți de scrupule, sînt întotdeauna considerate de cultura monastică un produs al violenței oarbe și al răutății diabolice. Soluția cea mai obișnuită a unor asemenea evenimente comportă pentru vinovat, în cronicile mănăstirești, nenorociri și pedepse prin mîna lui Dumnezeu sau prin mîna oamenilor, al căror braț este înarmat, în acest caz, de către justiția divină. Piatră de încercare pentru religia, pentru cinstea și pentru dreptatea restului lumii, mănăstirea are pretenția de a rămîne izolată și superioară intrigilor și opozițiilor de interese și ambiții ce dezbină și sfîșie haotica și zbuciumata societate feudală a acelor secole. În realitate însă, ea rămîne un pion și un instrument esențial pentru strategiile familiale, pentru organizarea facțiunilor și a autorităților, ca și pentru formarea și dispunerea unor grupări și a unor fronturi opuse în fel și chip în marile încheștări politice și religioase din epocă, fapt ce marchează forța și prestigiul pe care le-a dobîndit, dar și toate condiționările presante ce-i însoțesc și-i favorizează dezvoltarea și expansiunea.

Nu este suficient totuși să ne oprim asupra acestor constatări și sublinieri pentru a încerca să înțelegem poziția pe care mănăstirea o ocupa în contextul politic și religios al vremii, nici pentru a pătrunde și înțelege complexa realitate umană care, și pentru acest fapt, a găsit în ea spațiu de exprimare. Nu există o deformare mai gravă decît o lectură univocă și unilateral motivată a marilor fenomene sociale. Așa cum a fost, neîndoielnic, mai cu seamă între secolele al X-lea și al XII-lea, universul monastic: un univers care, începînd cu momentul recrutării, în întregime sau în majoritate din rîndul celor foarte tineri – pentru cea mai mare parte a acestei perioade, vocația în cazul adulților pare, cum s-a arătat, o excepție, mai ales printre cadrele monastice de origine nobilă –, se dispune în termenii unor trasee existențiale separate, ca pentru a constitui o realitate ce urmărește într-un fel să rămînă închisă și impermeabilă la memoria și experiențele obișnuite ale oamenilor simpli. Justificarea vocației se realizează în termenii opțiunii pentru perfecțiune, care poate și urmărește să măsoare în deplină cunoștință de cauză întregul abis care-l desparte de restul omenirii: este întemeierea unei elite care, conștientă de sine, înțelege să joace un rol decisiv și indispensabil pentru destinul ultramundan al tuturor, și care de aceea nu poate să nu revendice, într-o perpetuă tensiune cu perspectiva

inițială de fugă și abandonare a lumii, o poziție de preeminență, de judecată, de orientare, dacă nu de direcționare, asupra propriului prezent istoric.

Dar universul monastic nu este alcătuit numai din oameni care, prin opțiunea lor, prin traiectoria lor, prin însăși memoria lor individuală, sînt caracterizați în termeni de diversitate și de opoziție față de lumea înconjurătoare; pentru că o asemenea diversitate și opoziție se traduc și se exprimă prin caracterul cotidian al unor acțiuni, fapte și ritmuri ce se sustrag timpilor și măsurii comune, dau viață unui stil, unor gesturi, atitudini, gusturi și senzații care pot fi descrise ca un ansamblu compact și coerent oferit venerației și contemplației admirative a celorlalți, însă nu susceptibil – cel puțin în proiect – de comunicare și de schimburi reciproce reale cu societatea înconjurătoare. Izolarea acestor elemente, individualizarea echilibrului adesea tulburat și dificil care le încadrează oferă o cale ulterioară pentru a pătrunde mai adînc în această realitate, pentru a-i surprinde procesele de creștere și de evoluție, ca și rădăcinile crizelor și motivele lentului, dar implacabilului său declin; într-un cuvînt, pentru a încerca să ne apropiem mai mult de ceea ce a fost numit, cu o expresie nu tocmai fericită, „misterul monastic”. În cazul în care prin „mister” nu se urmărește evidențierea limitelor de cunoaștere și de judecată de care cercetătorul istoric se lovește inevitabil pe parcursul muncii sale.

3. Sistemul monastic și criza lui

Dorință de Dumnezeu, de parfum și de pregustare a celor eterne, opțiunea monastică reclamă un raport privilegiat cu absolutul. Semnul distinctiv este cel al renunțării la lume, la tot ce e trecător, este alegerea „sărăciei voluntare” ca expresie pentru *sequela Christi*¹. Tema dăruirii totale de sine, singura cuvenită lui Hristos și care rămîne totuși mereu complet inadecvată față de nemăsurata grandoare a jertfei sale, reprezintă o constantă a reflecției ascetice și oferă un suport pentru cele mai înalte expresii ale vieții creștine: configurarea ei concretă se realizează însă în niște termeni pe care experiențele și criteriile culturale și istorice sînt uneori în măsură să ni-i sugereze. „Iată, noi le-am lăsat pe toate și te-am urmat pe tine...», acestea sînt cuvintele stăruitoare ale sărăciei de bunăvoie, care au generat mănăstirile, care au umplut schiturile cu călugări, care au populat pădurile cu anahoreți” (*Patrologia Latina*, 144, col. 549). Este o declarație a lui Nicolas, secretarul sfîntului Bernard de Clairvaux, care rezumă pe scurt și în termenii cei mai tradiționali motivația prin care monahismul se explica pe sine și explica propria vocație. Dar aceste formule nu sînt suficiente pentru a-i exprima și explica

1. Urmarea lui Hristos (n.t.).

traseul concret; ele ignoră condiționările sociologice și culturale care-l fac să subziste în acel mod și nu în altul și nu lămuresc nici procesele de aculturație ce sugerau realizarea în acel chip și după anumite criterii a dorinței de *sequela*: întrucât ea se înfăptuia într-un context și după o accepție care-și selecta modalitățile severe de aplicare din cadrul tradiției regulilor și din interiorul unei ierarhii sociale rigid constituite. Prin urmare, acea „sărăcie” nu are nimic în comun cu condiția lipsită de mijloace și de bunuri, săracă în garanții și lipsită de orice putere, ce-i caracterizează pe săracii seculari. Ea reprezintă mai curînd o abandonare a societății profane și a spațiilor sale obișnuite, un refuz al caracterului său cotidian și al perspectivelor sale, opțiunea unei discipline individuale de asceză și obediență, privilegiere a căutării lui Dumnezeu în rugăciune și contemplație, o restabilire a unei ordini și a unei scări de valori răvășite și răsturnate prin păcat și prin uneltirile repetate ale lui Satan: „Departe de tulburarea certurilor, ei evită cu răbdare farmecele înșelătoare ale diavolilor. Asidui în Scriptură, cei dintîi în supunere, zeloși în milostenie, ei contemplă din prag bucuriile cetății fericiților” (*Patrologia Latina*, 144, col. 901). Dintr-o atare perspectivă, problema nu rezidă în renunțarea la instrumentele și la mijloacele oferite de istorie și de munca oamenilor, ci în știința folosirii lor exclusiv în funcție de afirmarea și de atingerea propriului scop ultim. Puterea și bogăția mănăstirilor, măreția opulentă a bisericilor și splendoarea cultului lor, mărimea camerelor destinate oaspeților, oportun amenajate și diferențiate pentru a putea primi pelerini sărmani, dar și pentru a-i putea găzdui cu demnitate pe potenții locali, sutele de oameni care le desțelenesc cîmpurile după ce îndemnul la muncă al lui Benedict a fost tradus în alte activități mai nobile, chiar intervențiile călugărilor în evenimentele și conflictele din societatea laică sau ecleziastică, toate corespund unei astfel de logici și pretind în același timp ca refuzul și renunțarea de fond care stau la baza vocației lor să rămîină neștirbite. Din acest punct de vedere, mănăstirea, cu toată prezența proeminentă și masivă a bisericilor și a incintelor sale, cu mulțimile de călugări reculeși în rugăciune sau retrași în parcurgerea neîncetată a misterelor cuvîntului lui Dumnezeu, vizualizează și concretizează în istorie realitatea unei naturi umane sustrase de la dezordinea și violențele păcatului, creînd insule de ordine și de „raționalitate” într-o societate care, lipsită de ele, ar cădea pradă subversiunii provocate de constantele incursiuni ale necuratului.

Printre „similitudinile” lui Anselm din Bec, adunate cu pioșenie de discipolul său Eadmer, există una foarte expresivă în ce privește căutarea siguranței și a protecției, condensată și concentrată între zidurile mănăstirii. Este povestea unui rege care stăpînește un burg: în interiorul acestuia, un castel prevăzut cu un turn trainic e înzestrat ca să reziste oricărui asalt; în jur, numeroase case, unele mai solide, altele mai puțin. Acest rege are un dușman puternic:

incursiunile sale frecvente găesc o pradă ușoară în tot ceea ce rămîne în afara burgului; însă adesea el reușește să pătrundă și în interior, ocupînd casele mai slab fortificate și capturînd locuitori. Numai castelul, închis oricărei legături cu exteriorul, surd la cererile de ajutor, rămîne inaccesibil la atacuri, oferind o siguranță deplină și absolută celor ce și-au găsit adăpost în el. Morala apologului este ușoară și evidentă:

Acel rege este Dumnezeu, care se află în război perpetuu cu diavolul. În regatul său, el are creștinismul; în creștinism, monahismul; deasupra monahismului există numai viața îngerilor. În creștinism, cîțiva sînt puternici în virtute și mulți sînt cei slabi. Însă în monahism puterea și siguranța sînt atît de mari, încît dacă cineva, adăpostindu-se în el, se va face călugăr și-și va păstra alegerea fără să dea înapoi, nu va suferi niciodată vreo pagubă din partea diavolului [...]. Toate aceste lucruri Dumnezeu le are în puterea sa. Însă dușmanul său, diavolul, este într-atîta de puternic, încît îi poate răpi, fără a întîmpina vreo rezistență, pe toți evreii și păgînii, găsiți în afara creștinismului, scufundîndu-i în infern. Adesea el pătrunde chiar în interiorul creștinismului, îi pîngărește cu ispitele sale pe cei pe care-i găsește slabi și le ia prizoniere sufletele locuitoare în trupuri. Chiar dacă, în pofida voinței sale, trebuie să renunțe în schimb, din neputința de a-i învinge, la cei puternici și bine apărați. Împotriva monahismului el nu-i în stare să pornească nici un asalt, nici să facă rău împotriva celor ce s-au făcut călugări, în afară de cazul cînd ei se întorc la lume cu trupul sau cu mintea, ori păstrează vreo afecțiune pentru cei de-un sînge cu ei (*Patrologia Latina*, 159, col. 647 și urm.).

Ar fi ușor de găsit, în hagiografie și în literatura monastică, mii de exemple, aparent contradictorii, legate de asemenea imagini: adică, de călugări atacați și oprimați neîncetat de ispitele necuratului. Desigur însă că dificultatea nu-i aici. Anselm – ca și toți acei hagiografi și scriitori – urmărește mai ales să sugereze ideea unei invincibilități proprii stării monahale și în același timp să insinueze, recurînd la figuri și la situații obișnuite din viața acelor vremuri, conștiința propriei forțe și a propriului statut, privilegiat în raport cu restul muritorilor. Vocația monastică realizează în plan individual și în măsura cea mai completă chemarea și perspectiva oferite tuturor oamenilor; dar ea pretinde totodată să întruchipeze, prin salvarea destinului ultramundan al celor care-i răspund, tot ce este mai profund și mai esențial, chiar dacă prea adesea estompat și uitat, în aspirațiile lor secrete.

Desigur, ea constituie un fapt de selecție și de har ce se bazează pe voința tainică a lui Dumnezeu – propovăduirea monastică insistă cu putere asupra acestui aspect – însă este și un prilej special de selecție, unic lăcaș destinat formării unor oameni superiori, dotați cu instrumente și cu posibilități intelectuale și de dezvoltare umană pe care ceilalți nu le au la îndemînă și de care nu sînt capabili. Nu este

o întâmplare faptul că dintre cele șapte daruri ale Sfântului Duh, intelectul și înțelegerea, cele mai înalte, sînt considerate apanajul exclusiv al vieții contemplative, proprie tocmai stării monastice: primul, îngăduind înțelegerea rațiunilor preceptelor divine și ale gratuității pretinse faptelor noastre bune, iar al doilea, îndulcind și aducînd savoare la ceea ce rațiunea a înțeles și făcînd astfel încît din pură iubire de dreptate să se urmeze ceea ce intelectul a înțeles că trebuie urmat (*Patrologia Latina*, 159, col. 681). Este o superioritate de statură intelectuală și morală care se dovedește recunoscută și onorată, și care în acele vremuri își găsește numai în mănăstire posibilitatea unei realizări depline. Gerbert, la sfîrșitul secolului al X-lea, este disputat de regi, de împărați și de papi, însă cultura lui este rodul unei ucenicii istovitoare prin mănăstirile, înfloritoare ori decăzute, din Occident, în căutare de mereu alte cărți și de mereu alți maeștri. Cînd Lanfranco, devenit arhiepiscop de Canterbury după ce fusese abate la Bec și la Saint-Étienne din Caen, s-a deplasat la Roma, papa Alexandru al II-lea, primindu-l, s-a ridicat în picioare, provocînd stupefacție printre cei ce cunoșteau regulile romane de conduită: „Este o onoare pe care o facem nu arhiepiscopului, ci maestrului școlii noastre” (*Patrologia Latina*, 159, col. 352 și urm.).

Opțiunea monastică este și o opțiune de cultură și de cunoaștere; ea reprezintă pentru fiii de nobili singura alternativă reală la meseria armelor, și nu întîmplător toate sau aproape toate biografiile monastice din acele secole pun în lumină incompatibilitatea eroului cu exercițiile și violențele cavaleresti, ca și irezistibila sa vocație funciară pentru lectură, pentru meditație și pentru rugăciune. Vocația sfințeniei merge mîna în mîna cu vocația culturii. Colomban se putea retrage încă din lume pentru a apăra astfel o cultură deja dobîndită (Vinay), însă cu patru sau cinci secole mai tîrziu doar după o atare retragere se mai poate spera sau imagina dobîndirea ei.

Nu trebuie să ne înșelăm însă asupra conceptului de „vocație”: ceea ce pentru puțini este o opțiune împlinită conștient și individual reprezintă pentru cea mai mare parte realizarea îndreptării pe o anumită cale, prin hotărîrea și faptele altcuiva; reprezintă produsul unei vocații obiective, ca să spunem așa, pe care grupurile conducătoare o impun unui anumit număr dintre membrii lor pentru a răspunde nevoilor religioase și sociale, care sînt colective, chiar dacă rămîn departe de accesul celor mulți. Obiceiul, pe atunci predominant, al nobililor și cavalerilor de a-și încredința unei mănăstiri fiii aflați la o vîrstă încă fragedă, pentru a fi îndrumați către starea monastică, răspunde și necesității unei îndelungate perioade de educație, ce numai acolo își găsește tradițiile și instrumentele prin care să se poată înfăptui. Dar el este – după cum s-a relevat – și rodul ideii unei solidarități profunde ce leagă și înglobează întreaga omenire, atît în ce privește viața pămîntească, cît și soarta ei viitoare, reclamînd prezența simultană și neîntreruptă a unor funcții și misiuni diverse, care, toate, trebuie acoperite și îndeplinite. Cel ce

trăiește în mănăstire știe că are nevoie de oamenii din afară, care îi furnizează hrană, îmbrăcăminte, locuință și protecție; și știe, prin urmare, că viața lui spirituală („*spiritualis conversatio*”) nu se petrece numai prin sine, ci trebuie raportată și la cei care-i asigură aceste „*supplementa*”. Tot astfel, „cei așezați în treburile lumești” trebuie să fie foarte conștienți că au cea mai mare nevoie de rugăciunile „oamenilor spirituali”: „spre a nu risca, prinși cum sînt în plăceri, în suferințe, în pericolele vieții prezente, să rămînă lipsiți de slava mîntuirii eterne” (*Patrologia Latina*, 146, col. 121B-C).

Acest echilibru religios și social este numai în aparență pacific și stabil. Tensiunile și contradicțiile, inerente sistemului în care se manifestă, se nasc atît în interiorul mănăstirii, cît și între mănăstire și societatea din jur. Ele își află originea în sistemul său de recrutare, în metodele sale de formare, în însăși conștiința sa de a reprezenta, prin izolarea de lume, calea regală a mîntuirii; însă ne trimit și la pretenția sa de a încarna cotidian viața creștină perfectă, urmînd un model de conduită și de relații stabilite în urma unei evoluții îndelungate și complexe, care concentrase progresiv în mănăstire așteptări și doleanțe născute din alte nevoi și din alte exigențe.

Pentru mulți, după cum am mai amintit, mănăstirea nu reprezintă punctul terminus al unei alegeri inițiale personale: ajunși aici din voința părinților, ei trebuie să devină treptat călugări; trebuie să accepte să se formeze și să se pregătească după un model de viață a cărui unică rațiune de a fi stă în cucerirea absolutului; trebuie să experimenteze ei înșiși, depășind-o, acea condiție dureroasă și frustrantă pe care Colomban o enunța în deplinătatea paradoxului ei ca fiind constitutivă pentru omul preocupat de soarta sa eternă: anume, să trebuiască a urî ceea ce vede și să nu poată avea o experiență concretă a ceea ce trebuie să iubească (*Instructio*, III, 3). Acesta este unul dintre motivele pentru care pedagogia monastică este întemeiată în mare măsură pe tema devotamentului și a ireversibilității: devotament față de propria stare, ireversibilitate a drumului către perfecțiune o dată asumat. Este vorba de un devotament și o ireversibilitate care, dacă presupun și necesită, cum este evident, un consens și o participare a voinței individuale, subzistă totuși într-un fel și dincolo de ea, operează, ca să spunem așa, în faptul obiectiv al șederii continue în interiorul mănăstirii, care din această perspectivă se confirmă pe sine ca loc și prilej al mîntuirii.

În acest sens sînt semnificative cîteva considerații pe care Petru Venerabilul, ultimul mare abate de la Cluny, le opune reproșului cistercienilor de a-i accepta pe novici fără a mai aștepta perioada de încercare prevăzută de regulă: nimănui, cu condiția să o ceară, nu trebuie să-i fie refuzată sau întîrziată calea spre mîntuire prin adoptarea unei atitudini aspre și severe, ce ar putea provoca rămînerea lui în lume, în cortegiul lui Satan. Neamînarea acceptării novicilor este rodul acestei convingeri, bazată pe ideea că binele trebuie oferit și celor ce nu-l doresc. Într-adevăr, se întîmplă frecvent ca, după o

vreme, unii care intraseră sub jugul monastic să fie cuprinși de ispите și regrete; ei s-ar întoarce la murdăriile lumii pe care o lăsasera dacă ar ști că își pot încălca legămîntul fără a fi osîndiți pe vecie: „Și dacă uneori se gîndesc să o facă, îndată însă, împinși de teamă, se întorc la propria turmă și, întrucît știu că nu se pot mîntui altminteri, vrînd-nevrînd se țin de făgăduială” (*Ep.* 28).

Cistercienii criticau această poziție, ca și multe alte aspecte ale vieții clunisienne: promovînd vocația adulților, ei urmăreau și recuperarea componentelor de penitență și de muncă ale opțiunii monastice. Dar și în cazul lor se manifestă din plin – în convingerea că mănăstirea reprezintă calea regală a mîntuirii – tendința de a strînge și de a accepta cît mai mulți recruți, neprecupețind pentru aceasta stăruințe și presiuni. Dorința febrilă de a-i mîntui pe cei din jur se traduce într-un puternic elan monastic.

Bernard de Clairvaux este din multe puncte de vedere un personaj ieșit din comun, radical în elanurile și încăpățînările sale, tranșant și dogmatic ca puțini alții în exclusivismul său monastic și în proiectul său de viață angelică, pe care numai îndelungata experiență a conducerii va reuși în parte să le domolească, o dată cu trecerea anilor. Însă povestea „convertirii” sale și a celor ce-l urmau rămîne semnificativă și emblematică pentru unele atitudini răspîndite în cultura monastică, chiar dacă duse oarecum la limită. El nu se mulțumește cu opțiunea individuală care, la douăzeci de ani sau ceva mai mult, îl împinge spre Cîteaux: se străduie, stăruie și se zbuciumă pentru a fi urmat de toți ai săi, tată, unchi, frați și veri, mănăstirea fiind perspectiva către care își îndeamnă chiar și surorile. Pe singura dintre ele, deja căsătorită, care-i rezistă, o tratează ca pe o ademenitoare diabolică, pînă cînd o face să cedeze voinței sale, convingînd-o să facă în așa fel încît să-i smulgă soțului acordul pentru călugărire (*Patrologia Latina*, 185, col. 244 și urm.). Nu există nici o intervenție, nici o rugă, nici o amenințare la care să nu recurgă, nu există nici un prilej pe care să nu încerce a-l fructifica, numai ca să-și atingă scopurile. Bunul biograf forțează, fără îndoială, tonurile, însă redă cu eficacitate ideea acestui zel năvalnic: „Mamele își ascundeau fiii, nevestele își închideau soții, prietenii își fereau prietenii: căci Sfîntul Duh dădea vocii sale pecetea unei asemenea virtuți, încît cu greu exista vreo legătură de suflet care să i se poată împotrivi” (*Patrologia Latina*, 185, col. 235C-D). În același chip, Romualdo, cu mai bine de un secol mai devreme, dornic să-i mîntuiască pe cei din jur, aspira, după cum ne povestește Petrus Damiani, să „transforme întreaga lume într-un schit”.

Expansiunea monastică excepțională din acele secole prezintă fără îndoială – după cum s-a relevat în repetate rînduri – și alte impulsuri și motivații. Un observator contemporan mai atent și mai ager n-a pregetat, în secolele al XI-lea și al XII-lea, să o pună în legătură și cu identificarea nevoii de a stăvili o creștere demografică prea rapidă pentru resursele disponibile. Nu cred însă că poate fi subestimată această formă recurentă de presiune și de constrîngere psihologică

ce numai în mănăstire poate arăta adevărata cale creștină de penitență și de răscumpărare a slăbiciunilor și greșelilor, care numai în mănăstire găsește o alternativă reală la absurditatea unei societăți violente și crude, care face din cel ce o părăsește o ființă lipsită de orice speranță, destinată pierzaniei eterne.

Consecințele existențiale și psihologice ale acestei abordări și ale acestor criterii nu sînt ușor de evaluat. Nu vom putea stabili niciodată în ce măsură îndelungata criză a lui Otloh din Sankt Emmeran – care ajunge să se îndoiască de existența lui Dumnezeu, simțindu-și lipsită de sens viața închisă între zidurile mănăstirii – este rodul unui drum pe de-a-ntregul personal sau reprezintă mai degrabă unul dintre rarele cazuri în care evenimente și probleme mult mai răspîndite și universale au fost traduse într-o dramatică povestire exemplară: că este așa, ne-ar putea face să credem însăși hotărîrea lui de a o scrie, sub îndrumarea și cu ajutorul confrăților.

Există însă și alte indicii care semnalează prezența unor elemente de neliniste și disconfort, legate de însăși realitatea complexă a monahismului. Sistemul său educativ prezintă ca finalitate exclusivă contemplarea lui Dumnezeu, asimilarea profundă a cuvîntului său prin recitirea constantă și repetată (*meditatio* și *ruminatio*) a Scripturii. În acest context, prezența autorilor din Antichitatea păgînă se justifică numai pentru formarea lingvistică și literară a călugărilor: în această schemă, ea nu are autonomie și consistență proprii. Însă nu întotdeauna ceea ce contează ca principiu își păstrează importanța și în fapte. Concentrarea în mănăstire a tuturor posibilităților vieții culturale și, în același timp, încercarea de subordonare a oricăror valori și experiențe umane la sistemul său teologic și spiritual provoacă respingeri și contradicții subterane ale căror efecte se manifestă sporadic. Simptome mai mult sau mai puțin mascate sau explicite atestă respingerea emoțională, căutarea unei alternative fantastice sau omenești ce putea fi exprimată în acele lecturi dedicate învățămîntului scolastic, care să spargă, fie și numai la nivel individual, sistemul coerent după care se orienta și pe care aspira să se întemeieze acea lume.

Este vorba, de altfel, despre o realitate de care reformatorii monahismului se dovedesc a fi întotdeauna conștienți. Nu era, desigur, o întîmplare că în 1199 capitulul cistercian a găsit de cuviință să decidă ca monahii care vor fi compus versuri să fie transferați, fără a putea fi reprimiți în mănăstirea lor de origine decît prin hotărîrea unui capitol general. Cu mai bine de un secol mai devreme, în povestirea biografului lui Hugues de Cluny, un codice al lui Vergilius este considerat răspunzător pentru degradarea disciplinei monastice la Saint-Marcel din Chalon-sur-Saône (*Patrologia Latina*, 159, col. 871 și urm.). Otloh, care pare să fie un bun observator, notează, intrînd în mănăstire, că o parte din călugări se ocupau exclusiv cu lectura autorilor păgîni (*Patrologia Latina*, 146, col. 29A), în timp ce el însuși, deși își propune să se dedice numai lecturii Bibliei, mărturisește că

preocuparea sa, în alegerea locului în care urma să profeseze, fusese de a se asigura că acesta este dotat cu cărți bune (*Patrologia Latina*, 146, col. 35A). Catalogul bibliotecii de la Pomposa, de la sfîrșitul secolului al XI-lea, pe care compilatorul, într-un acces de entuziasm, o consideră mai bogată decît cea de la Roma, înregistrează cu o precizie încărcată de indignare criticile pe care abatele Ieronim și le atrăsese din partea confrăților, fiindcă se folosise de resursele mănăstirii pentru achiziționarea de lucrări ale unor autori păgîni. Apărarea sa, chiar dacă nu întru totul convingătoare și decisivă, este cea scontată: în casa unui potentat nu trebuie să figureze numai vase de aur și de argint, ci și de argilă. Ieronim a acționat cum a acționat pentru ca fiecare să se delecteze și să-și poată exersa mintea conform propriilor înclinații și merite. De altminteri, dacă sînt citite cu gînduri curate, cărțile păgînilor sînt edificatoare: nu demonstrează ele, oare, că fastul secular nu înseamnă nimic? (Mercati). În pofida întregului alegorism propus ca grilă de lectură, ca și a optimismului asimilant al culturii monăstice, nu-i ușor totuși de crezut că orizontul în care un Ovidiu era citit și apreciat se menținea între limitele judecății cu care era prezentat într-un *accessus ad auctores* anonim din secolul al XII-lea: „*bonorum morum est instructor, malorum vero extirpator*”¹; nici că grila sugerată ar fi fost singura după care se orienta lectura lui.

Imposibilitatea de a surprinde concret, în toată importanța sa, influența acestor neajunsuri și aporii din interiorul vieții monastice nu poate împiedica relevarea legăturii lor în primul rînd cu monopolul cultural exercitat de mănăstire. Din acest punct de vedere, articularea ideologică și instituțională a realităților și nevoilor vieții religioase și civile în conformitate cu cele mai diferite și mai complexe perspective de pietate, de cultură, de instruire și de gust a frînat expansiunea monastică și procesul de recrutare, prin eliminarea unuia dintre factorii care îi asiguraseră succesul. Însă cele mai evidente breșe deschise în sistemul monastic încă din cursul veacurilor sale „de aur” au provenit din chiar pretenția sa de a întruchipa perfecțiunea creștină în acei termeni și în acel mod al său de existență, de a reprezenta *sequela Christi* înfăptuită în istorie. Opulența atinsă de unele mănăstiri provoacă un impuls de reformă monastică, o accentuare a aspectelor ascetice și penitențiale, un efort de reînnoire a fidelității față de litera și spiritul regulii. Nu slăbește însă exclusivismul contradictoriu care îi însoțise expansiunea și succesul, și nici nu este contestată pretenția de hegemonie culturală și socială care fusese unul dintre aspectele sale cele mai vizibile. Ideea și practica „sărăciei voluntare”, așa cum fuseseră elaborate și realizate de experiența monastică benedictină, rămîn profund inserate în schema ierarhiilor sociale dominante, spre a reclama, pentru *pauperes Christi*, venerația, prestigiul și recunoașterea ce constituie o piatră de încercare

1. „Este un dascăl al bunelor moravuri și un exterminator al celor rele” (n.t.).

în măsurarea pietății celorlalți. O logică internă a instituției impune o anumită linie de extindere și dezvoltare: la o jumătate de secol de la constituire, congregația cisterciană tinde deja să se organizeze conform unor moduri de viață și cu un inventar de posesiuni pe care inițial le reproșase aprig clunisienilor.

Tocmai asemenea aspecte nu mai sînt acceptabile ori suficiente în fața noilor realități și a noilor exigențe religioase și sociale ce se ivesc treptat în acele secole. Sistemul monastic explodează și se fărîmîțează – dacă putem spune așa, forțînd termenii, despre un proces lent și treptat – dintr-un impuls dublu. Primul pornește din interiorul mănăstirii și, pe baza gîndirii și a textelor cu care experiența monastică se nutrise, îi pune în discuție viața și rezultatele și îi contestă, în lumina unor noi exigențe de creștinare a societății, retragerea pe poziții aristocratice și închiderea elitistă, evidențiind întreaga ambiguitate și insuficiență a ecuației viață apostolică = viață monastică, ce constituia un punct fix al ideologiei sale. Petru Venerabilul, scriindu-i lui Bernard de Clairvaux și știind că va găsi la el o încuviințare deplină, se întreba retoric: „*Quid est aliud dicere, «omnia quae habes da pauperibus et veni sequere me», nisi esto monachus?»*¹ (Ep. 28). Dar ceea ce pentru acești oameni era încă o axiomă indiscutabilă, pentru mulți alții nu mai era. Deceniile de luptă pentru reformă din secolele al XI-lea și al XII-lea solicitaseră și impuseseră deja în multe zone o ieșire a călugărilor din mănăstire, exercițiul activ al predicării, o angajare directă în *cura animarum*, ce se dovedesc contradictorii și incompatibile cu tradiția monastică.

O astfel de mișcare pornită din mănăstiri se întîlnește și se împletește cu exigențe și impulsuri ce răzbat din corpul unei societăți aflate într-o fază de progresivă articulare și creștere. Clerul din parohii tinde către o organizare și o disciplină realizabile în termeni ce nu pot fi epuizați în schema monastică a perfecțiunii: o reînnoită nevoie de autenticitate evanghelică duce către descoperirea misiunii și a propovăduirii ca niște componente fundamentale pentru *vita apostolica*. Revendicarea din partea unor grupuri de laici a unei prezențe mai active în viața bisericească nu-și poate găsi nici expresia și nici spațiile adecvate în contextul oferit de modelul monastic. Realitatea pauperismului, pe care însuși progresul economic îl diversifică și îl accentuează, nu se mai impune numai în termenii asistenței și binefacerii, ci și ca o problemă de mîntuire și de răscumpărare religioasă și umană. *Conversatio inter pauperes*, viața de sărac în mijlocul săracilor, se schițează ca o cale mai autentică și mai fidelă a mărturisirii evanghelice. Punctul de sosire al acestui proces îl va constitui extraordinara experiență a sfîntului Francisc din Assisi și a primilor săi tovarăși, cu o mare influență și însemnătate și în

1. „Ce altceva înseamnă a spune «Dă tot ce ai săracilor și vino de mă urmează» decît a fi călugăr?” (n.t.).

dezvoltările sale ulterioare, deși corectate și reorientate pe niște făgașe și după niște norme mai apropiate de tradiția ecleziastică deja consolidată.

Însă tocmai din persistența, pentru diferitele forme ale vieții religioase, a necesității organizării lor conform unei „reguli” constituite după un model de ascultare, de angelism, de stabilitate mănăstirească, de separare netă de restul oamenilor, de posesie în comun a bunurilor, de ascetism disciplinat, reiese cu claritate influența profundă pe care tradiția monastică a continuat să o exercite asupra modalităților și a termenilor prezenței creștine în societățile culturii occidentale. Iar dacă mănăstirile și călugării au fost treptat reduși la un rol ecleziastic și social din ce în ce mai puțin central și predominant, spiritualitatea elaborată de ei și afirmată în secolele hegemoniei lor a oferit o moștenire decisivă pentru caracterizarea vieții creștine în raport cu cea seculară: o undă de profunzime ce nu pare să-și fi pierdut încă puterea. Ar fi hazardat și prezumțios să pretindem a-i judeca importanța și semnificația în termeni sumari, după desfășurarea istorică multiformă a experienței creștine. Este o realitate că, în deceniile din urmă, nevoia de a depăși această condiționare tenace și subtilă pare să se fi accentuat. Și nici nu pare întâmplător că acestor încercări le corespund, pe un alt plan, tendințe și inițiative de reînnoire monastică, destinate să redea mănăstirii acea valoare de semn profetic și eshatologic circumscris, depozitat însă de orice pretenție exemplară sau de universalitate, urmînd o inspirație care la rîndul ei se poate revendica de la un filon profund al tradiției antice.

Referințe bibliografice

- „Il monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale”, in *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, IV, Spoleto, 1957.
- Leclercq, J., *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Cerf, Paris, 1957 (trad. it., Sansoni, Florența, 1965).
- „Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique”, in *Théologie*, 49, Aubier, Ligugé (Vienne), 1961.
- „Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)”, *Atti della IV Settimana internazionale di studio* (Mendola, 23-29 august, 1968), Vita e pensiero, Milano, 1971.
- Vauchez, A., *La spiritualité du Moyen Age occidental. VIII^e-XII^e siècles*, Presses Universitaires de France, Vendôme, 1975 (trad. it., Vita e Pensiero, Milano, 1978).
- Vinay, G., *Alto Medioevo latino. Conversazioni e no*, Guida, Napoli, 1978.

Capitolul II

RĂZBOINICUL ȘI CAVALERUL

Franco Cardini

A fost neîndoieľnic o mare revoluție aceea care, în cursul secolului al X-lea, a eliminat, practic, vechea împărțire a societății creștine în *liberi* și *servi*, spre a substitui acestei vechi dihotomii – după cum știm, mult mai veche decît civilizațiile ebraică, romană și germanică, din care Occidentul își trăgea rădăcinile culturale – pe aceea mai practică și mai semnificativă dintre *milites* și *rustici*. Ea implica identificarea unei granițe precise nu numai în domeniul normativ și instituțional, ci și în acela al funcțiilor sociale și al formelor de viață, între cei (puțini, în fond) care aveau privilegiul de a purta armele și de a lupta, fiind de aceea în mod normal scutiți de povara dărilor senioriale, și cei (marea majoritate a laicilor) de la care se aștepta o implicare în universul producției aptă să satisfacă atît nevoile proprii, de altfel limitate, cît și pretențiile, mai dificile și mai sofisticate, ale celor ce nu mai trebuiau să muncească.

Lumea secolului al X-lea (ca și aceea de la jumătatea celui de-al IX-lea) este aspră și primejdioasă; simpla supraviețuire constituie prin sine o preocupare constantă și o străduință istovitoare. Incursiunile vikingilor, ungurilor și sarazinilor jefuiesc țărmurile și bîntuiesc uscatul din spațiul euro-mediteranean oriental; ele sînt însoțite (și, după trecerea lor, înlocuite) de luptele continue din interiorul aristocrațiilor prădalnice și violente, ce fuseseră doar superficial creștinate, chiar dacă se mîndreau cu așezămintele monastice pe care le favorizau și cu bogata captură de relicve adunate de pretutindeni și etalate ostentativ,enerate și onorate ca niște obiecte cu puteri magice. În Europa timpului înfloresc castelele (ba chiar unele regiuni, precum Castilia, le împrumută numele), niște fortărețe în care oamenii se refugiază strîngîndu-se unii în alții în timp ce pe-afară se dezlănțuiesc furia barbarilor și a „tiranilor”; și totuși, tocmai aceste condiții precare și incomode ale vieții de castel îi reinițiază pe europeni în practica autoapărării și autoguvernării.

Asprimea vremurilor a determinat de altfel reapariția unor necesități constante și profunde: de exemplu, împărțirea societății în cele trei niveluri funcționale, în *oratores*, *bellatores* și *laboratores*. De acum rugăciunea, lupta și muncile cîmpului erau considerate (deși la niveluri diferite de demnitate) drept cele trei aspecte fundamentale ale vieții civile, cele trei coloane de susținere ale lumii creștine. Studiile lui Georges Dumézil au confirmat în mod strălucit și definitiv că această tripartiție fundamentală are izvoare îndepărtate în cultura

indo-europeană; dar ceea ce ne interesează aici nu este să căutăm constante, ci să identificăm specificul medieval al unui proces secular, ba chiar milenar, de creștere a prestigiului războiului și războinicului, care, într-o lungă fază de nesiguranță, între secolele al X-lea și al XII-lea, a permis lumii creștine – ale cărei cele mai elevate idealuri sînt și rămîn, orice-ar fi, idealuri de pace – să elaboreze un complex etico-teologic orientat către sacralizarea practicii militare.

Prin urmare, totul poate începe de aici: de la perioada întunecată a incursiunilor barbarilor și a așa-numitei „anarhii feudale”, cuprinsă între sfîrșitul celui de-al IX-lea și cel de-al XI-lea secol; de la acest cuvînt, *miles*, care încetul cu încetul înlocuiește toți ceilalți termeni ce-l desemnează pe războinic (*sicarius*, *buccellarius*, *gladiator*), folosiți pînă atunci pentru a-i numi pe oamenii înarmați reuniți în cete strînse în jurul unui *dominus*, al unui principe. Bătrînul Tacitus descrisese la vremea lui *comitatus*-ul germanic, care în Evul Mediu timpuriu cunoaște multiple variante, de la *trustis* francă pînă la *družina* rusească: în interiorul lui se elaborase în timp o etică bazată pe curaj, pe loialitate în prietenie și afecțiune față de principe, care era considerat nu atît *dominus*, cît mai curînd *senior*, șef al grupului, „bătrînul” din partea căruia erau așteptate daruri și protecție. În chiar mediul acestor *Männerbünden*, al acestor „societăți masculine”, se păstrasera ritualurile inițiatice de primire în cercul celor considerați demni de a purta armele: încercări dure de forță și rezistență la durere, răniri rituale și probe de îndemînare ce se situau la limita a ceea ce Biserica creștină ar fi putut considera permis. Cîndva – din nou Tacitus este cel care ne-o amintește – toți tinerii războinici din păduri și din stepe avuseseră de înfruntat astfel de probe: însă începînd cu secolul al VIII-lea tendința către specializarea meseriei armelor și, prin urmare, către demilitarizarea generală a societăților romano-barbare (devenită necesară prin folosirea tot mai frecventă a calului în luptă, ca și prin îmbogățirea și scumpirea echipamentului ofensiv și defensiv necesar războinicului, după cum arată așa-numitele *Capitularia* carolingiene) a făcut ca vechile tradiții să se păstreze numai în rîndul grupurilor de elită, reprezentate de cetele strînse în jurul marilor aristocrați; iar înmînarea solemnă a armelor devenise de-a dreptul un patrimoniu al ritualurilor care marcau accesul tinerilor prinți la lumea puterii. Acestea sînt bazele ceremoniei de investitură cavaleriească¹: alături de lupta călare și de semnele exterioare distinctive ale condițiilor și genului de viață, ele vor fi contribuit tocmai la conturarea profilului cavalerului.

Profesionistul războiului în secolele al X-lea și al XI-lea este, prin urmare, în mod obișnuit, membrul grupului condus de un mare aristocrat sau chemat să-i păzească reședința; pentru aceasta, el poate sau nu să dețină bunuri de la *senior*, în regim de vasalitate,

1. It. *addobramento*, fr. *adoubement*, din francul *dubban* „a lovi (pe umăr)” (n.t.).

sau arme, cai și haine ce pot fi considerate un fel de soldă; el poate trăi pe lângă *senior*, cum se întâmplă de obicei, sau poate avea o existență personală pe pământuri proprii sau concesionate; condiția lui individuală poate fi una de libertate sau de servitute, el aparținând, în acest al doilea caz, categoriei așa-numiților *ministeriales*.

Din punct de vedere militar propriu-zis, critica a abandonat deja atît soluția evoluționismului, cît și pe aceea a determinismului. Nimeni nu mai crede în teza unei instituții cavaleresti născute „natural”, în cursul secolului al VIII-lea, din nevoia de a opune rezistență rapidelor incursiuni ale arabilor din Spania; după cum aproape nimeni nu se mai încapăținează să susțină că ea ar constitui produsul necesar al inventării unui obiect, scara¹ la șa, care avea să permită o mai mare stabilitate pe cal, și, prin aceasta, perfecționarea atacului cavalerului lansat în galop, a cărui puternică lovitură cu lancea ținută strîns la subțioară avea să doboare orice obstacol. Astăzi, atenția noastră se îndreaptă mai cu seamă către surprinderea prestigiului, aflat într-o creștere continuă, al luptătorului călare, prin examinarea permanenței unui complex sacral înrudit cu cel animalier din culturile stepelor; precum și către aprofundarea legăturii dintre costurile mereu mai înalte ale războiului și ale echipamentului militar (calul, armele de fier, vestonul căptușit și întărit numit *bruina*) pe de o parte, și conturarea ierarhiei dependențelor de vasa-litate concomitent cu creșterea distanței socio-economice și socio-juridice dintre oamenii înarmați și cei neînarmați, pe de altă parte.

Conflictul dintre marii deținători de seniorii îndreptățiți să perceapă redevențe, dispunînd fiecare de discipoli înarmați, devine elementul caracteristic al vieții secolelor al X-lea și al XI-lea, adică al lungului interval ce corespunde pulverizării puterii publice și așa-numitei „anarhii feudale”. Aceasta este perioada în care oamenii înarmați sînt în primul rînd *tyranni*, *praedones*; iar violențele lor față de cei lipsiți de apărare și în general față de toți cei pe care Biserica îi numește *pauperes* (clericii înșiși, văduvele, orfanii, în general toți cei incapabili să se apere și lipsiți de orice formă de protecție) sînt denunțate din ce în ce mai des, mai cu seamă în sursele episcopale.

Tocmai capii anumitor diocenze – foarte curînd susținuți de aristocrați – și de acei *milites* pe care izbutiseră să-i convertească la propriul program, ca și de laicii, chiar de condiție inferioară, preocupați de caracterul endemic al unei stări de violență ce împiedica demararea sau reluarea traficului și a vieții economice – au fost cei care au inițiat, între sfîrșitul secolului al X-lea și începutul celui de-al XI-lea, mișcarea *pax* și *tregua Dei*: sanctuare, aziluri, piețe, vaduri, străzi au fost puse sub o tutelă specială (*pax*), în baza căreia oricine ar fi comis în acele locuri acte de violență era pasibil de excomunicare;

1. Șaua cu scări era folosită în China în secolul al V-lea, iar în Iran și Bizanț în secolul al VI-lea, însă lumea greco-romană o ignorase (n.t.).

aceeași prevedere a fost lansată și pentru protejarea tuturor acelor categorii de persoane care pentru slăbiciunea lor erau considerate *pauperes* (un cuvânt cu un sens nici pe departe exclusiv economic); și s-a ajuns în cele din urmă să se decidă că actele războinice, deja interzise prin *pax* în anumite locuri și față de anumite categorii, erau interzise de asemenea în anumite zile ale săptămânii. Dacă omuciderea era oricând și oricum un păcat mortal, *tregua Dei* prevedea că a comite un asasinat între după-amiaza zilei de joi și cea a zilei de duminică atrăgea în mod nemijlocit excomunicarea. În acest mod, fără a se interzice *tout court* războiul (o prevedere imposibil de imaginat într-o societate în care războinicii dețineau hegemonia), el era limitat pe cât posibil, fiind modelat după exigențele revigorării vieții sociale și economice și după cele ale reformei Bisericii, care în chiar acei ani se înfăptuia în contextul unei vaste mișcări inițiate de congregația monastică ce se năștea la abația Cluny, în Burgundia; reformă ce țintea către așa-numita *libertas Ecclesiae*, adică înspre eliminarea împovărătoare influențe a seniorilor laici asupra instituției eclesiastice.

Pe de altă parte, programul mișcării *pax* și *tregua Dei*, ce se dezvoltă printr-o serie de concilii locale la care participau, regiune cu regiune, clerul, dar și laicii zonei respective, n-ar fi avut posibilitatea de a se răspîndi și afirma (cum se petrecea de exemplu și în Italia, cu mișcările care sprijineau, inclusiv cu armele, programul clerului reformator în așa-numita „luptă pentru investitură”) dacă n-ar fi reușit să mobilizeze războinici, dispuși să impună cu forța programul de pacificare acelor *tyranni* care se încăpățîneau să însingereze creștinătatea cu luptele lor private și acelor aristocrați care, după ce încheiaseră pacturi de pace și de armistițiu, se dedaseră din nou la violențe, fiind de aceea numiți *infractores pacis*. Dacă grupurile de *milites* cunoșteau deja o etică întemeiată pe curaj, pe fidelitate față de conducător și pe loialitatea pentru tovarășul de arme, etica propriu-zis cavaleriească se naște, în schimb, din canoanele religioase ale conciliilor de pace: ea se bazează pe serviciul datorat Bisericii și pe protejarea acelor *pauperes* – a celor mai slabi – împinsă pînă la sacrificiul de sine. În anii '70 și '80 ai celui de-al XI-lea veac, papa Grigore al VII-lea, după exemplul lui Erlembaldo Cotta, *miles* ce fusese căpetenia militară a patarinilor milanezi, elabora noul concept de *miles sancti Petri*, ca o dezvoltare, dar și ca o modificare substanțială a celui de *miles Christi*. Această din urmă expresie îl desemnase pentru multă vreme, după cum se știe, pe martir; mai apoi trecuse la a-l denumi pe călugăr, pe ascet sau pe oricine s-ar fi dedicat rugăciunii și celor duhovnicești, purtînd, în tăcerea inimii, *pugna spiritualis* împotriva păcatului. În acest sens, *militia Dei* și *militia huius saeculi*, angajamentul religios și angajamentul lumesc, fuseseră pentru multă vreme percepute ca fiind antitetice. Biserica, angajată în lupta pentru reformă și pentru eliberarea de sub tutela principilor

laici, simțea însă acum că avea nevoie de toate forțele care îi puteau sprijini programul, inclusiv de cele militare: de aceea, papa Grigore nu ezita să-l mustre cu asprime pe un nobil care se hotărîse să abandoneze lumea și să se închidă într-o abație. Ceea ce cu puțină vreme în urmă ar fi fost considerat o alegere pe cît de sfîntă, pe atît de eroică apărea acum ca abandonarea unei tranșee din linia întîii. Se năștea un nou tip de *miles Christi*, mai precis *sancti Petri*, pregătit să-și folosească spada în slujba preoțimii. Și probabil că începînd de atunci investitura cavalească, ce fusese pînă în acel moment o ceremonie laică îndeplinită în interiorul grupurilor de profesioniști ai armelor care hotărîseră în mod liber să coopteze un nou tovarăș de arme, a început să presupună o recunoaștere religioasă din partea Bisericii, care de altfel (după cum ne asigură o sursă ca pontificalul romano-germanic de la Magonza, din secolul al X-lea) obișnuia de multă vreme să binecuvînteze armele, așa cum făcea și cu uneltele de lucru și de uz zilnic.

Aspră față de *tyranni* și *praedones*, Biserica proaspăt ieșită din reformă arăta deci, în schimb, o bunăvoință semnificativă față de toți aceia care, din lumea laică, ar fi acceptat să-și pună priceperea militară și curajul în slujba ei. Ca un exemplu al acestei noi situații poate fi considerată o scriere hagiografică, *Viața* sfîntului Géraud d'Aurillac, scrisă de abatele Odon de Cluny: înainte de a intra în lumea monastică, Géraud dusese de fapt o viață de războinic; însă și sub această înfățișare, după părerea biografului său, el îl slujise pe Dumnezeu așa cum se cuvenea. Despărțirea de arme ca semn de *conversio*, după schema edificatoare formulată în *Vita Martini* de Sulpicius Severus, părea astfel depășită. Acum, dobîndirea sfințeniei era posibilă și prin slujirea Bisericii cu arma în mînă.

Nu trebuie să credem că această schimbare de situație s-ar fi datorat numai exigențelor afirmate prin mișcarea *pax Dei* sau în timpul luptei pentru investitură. Realitatea este că în secolul al XI-lea creștinătatea occidentală traversa o fază de viguroasă expansiune, manifestată și prin faptele de arme ale grupurilor de cavaleri sau ale flotelor de luptă din orașele maritime, mai cu seamă ale celor din Marea Tireniană, împotriva unui islam care, după extraordinara explozie dintre secolele al VII-lea și al X-lea, cunoaște acum, în mișcarea lui oscilatorie de cucerire și de criză, o fază de stagnare. Se pare, prin urmare, că a sosit rîndul contraofensivei creștine. În Spania islamizată începînd din secolul al VIII-lea aceasta se manifestă prin așa-numita *Reconquista* și își află originea în propaganda – încurajată într-o oarecare măsură de Cluny – în favoarea pelerinajului către sanctuarul de la Santiago¹ de Compostela, în Galiția, precum și în setea de aventură a anumitor grupuri de cavaleri, mai cu seamă francezi, care, în căutarea unor bogate prăzi de război, nu

1. Sfîntul Iacob (n.t.).

se dădeau în lături de la a-i sluji ca mercenari pe nobilii creștini din León, Castilia și Aragón. Un produs al acestei tensiuni și al acestor ciocniri nu este, pe planul tradiției culturale, doar epopeea creștină și națională *Cantar de mio Cid*, ci o întreagă recoltă de poeme epice și de legende în care credința creștină și gustul pentru miracol, sprijinite pe nararea a numeroase apariții și pe cultul moaștelor și al sanctuarelor, se traduc într-un original „creștinism războinic”, în care exaltarea spiritualității creștine se împletește cu gloria militară, iar Fecioara Maria și sfântul Iacob, împreună cu „sfinții luptători” Gheorghe, Teodor, Mercur, Dimitrie, Martin și alții, apar în toiul luptei, printre stindarde albe, încurajându-i pe creștini, înspăimîntându-i și punându-i pe fugă pe necredincioși. Un climat asemănător poate fi surprins în anumite relatări despre cucerirea Siciliei de către normanzi, în sursele care povestesc despre vitejia marinarilor din Pisa în asaltul de la Al-Mahdiah din 1087, sau, cu douăzeci și cinci de ani mai târziu, din Baleare, sau chiar în cel mai celebru text din poezia epică occidentală a vremii, *La Chanson de Roland*.

Eroul creștin Roland, nepot al lui Carol cel Mare, nu este lipsit de legătură cu un adevăr istoric, ce-i drept foarte slab susținut documentar. Dar ceea ce contează aici nu este să aflăm dacă un personaj cu acest nume a existat cu adevărat în anturajul lui Carol sau dacă faima lui se justifică prin isprăvile sale. Fapt este că moartea lui, survenită în secolul al VIII-lea în timpul unei ambuscade în trecătoarea Roncevaux din Pirinei, a condus, mai mult sau mai puțin nemijlocit, la nașterea unei tradiții epice care în secolul al XI-lea a fost adoptată ca o paradigmă a martiriului pentru credință. Sfârșitul său, narat în versurile emoționante din *Chanson*, este cel al vasalului sfânt al unui Dumnezeu războinic; înainte de a închide ochii, paladinul adresează un adevărat cînt de iubire strălucitoare sale spade Durandal, în mînerul căreia sînt închise prețioase relicve, iar apoi își oferă mînușa lui Dumnezeu, într-un suprem act de *fidelitas*, ridicînd-o spre cer. Cer care se deschide îndată, lăsînd o mulțime de îngeri să se pogoare ca să-l întîmpine pe erou și să-l poarte în zbor către porțile paradisului.

Se discută de cîteva decenii bune despre originalitatea acestui *Chanson de Roland*, despre rolul acestui poem epic și despre raportul său cu o tradiție războinică precedentă, care ar putea data chiar din Antichitatea germanică păgînă. Este sigur însă că acești îngeri care coboară spre contele Roland și-l însoțesc în cer nu sînt niște traves-tiuri ale Walkyriilor: sînt chiar îngeri creștini, revăzuți și reconcepți totuși într-un complex de valori conceptuale și de sensibilități care datorează mult tradiției războinice ancestrale, dar și mai mult încă unei eclezilogii inspirate mai degrabă din Vechiul Testament decît din Noul Testament. Războinicul sfânt Mihail din poem este biblicul „Print al oștirilor Domnului”, iar Dumnezeu creștin al lui Roland, chiar dacă de multe ori este amintit cu dragoste ca „Fiul Mariei”,

este în realitate în primul rînd teribilul Dumnezeu al Israelului, *Dominus Deus Sabaoth*, Domn al bătăliilor și al răzbunării.

Însă, ajunși la acest punct, se impune o întrebare: a fost cu adevărat Biserica gregoriană ierarhică și hierocratică, așa cum a apărut după reforma din secolul al XI-lea, cea care a „inventat” idealurile cavalerești, modificînd substanțial vechea etică feudală și militară, ba chiar opunîndu-i-se inițial, și elaborînd un sistem de virtuți războinice bazat pe idealul apărării celor slabi și al martiriului pentru credință, care să se opună universului vechilor valori, bazat pe vitejie și pe coeziunea profesională și inițiatică a grupului? Constatarea că aceste *chansons de geste* ar datora mult, conceptual și stilistic, formulelor liturgice și textelor hagiografice și că, prin urmare, ar putea constitui în realitate instrumentele unei propagande conduse de mediile eclesiastice a jucat în trecut un rol important în afirmarea unei astfel de teze. Astăzi totuși, mulți sînt cercetătorii care gîndesc în această privință exact contrariul, și anume că aceste *chansons* ar reprezenta vechea voce, eventual revizuită și rafinată în secolele al XI-lea și al XII-lea (și, dacă vrem, actualizată într-o nouă percepție puternic marcată de laitmotivul eroismului religios), a unei culturi laice larg autonome; și că probabil formulele liturgice și literatura hagiografică sînt cele care li s-au conformat, astfel încît să-și întărească, mizînd pe popularitatea lor, capacitatea de a se implanta cît mai adînc în conștiințele și în imaginarul colectiv. Este vorba, așadar, nu atît de o creștinare a culturii cavalerești, cît mai degrabă de o militarizare și o transformare în eroi a unor modele de mărturisire creștină, considerate deosebit de capabile de a captiva, de a emoționa, de a sluji; într-un cuvînt, niște instrumente de propagandă.

La Chanson de Roland oferă un prim și important model de codificare a celui *ritterliches Tugendsystem*, a „sistemului etic cavaleresc”. Acesta gravitează în jurul a doi poli: *la prouesse*, vitejia, și *la sagesse*, „înțelepciunea”, adică acel tip de sagacitate specială, rafinată prin experiență, îndeobște formulată în termenii prudenței. Acești termeni sînt complementari, iar rezultatul conviețuirii lor armonioase este *la mesure*, echilibrul atent controlat. Viteazul neînțelept este un nebun; înțeleptul care nu știe să fie viteaz cade, dimpotrivă, în lașitate. Dar în realitate numai rareori cavalerul se află în posesia ambelor virtuți fundamentale, aflate într-un raport echilibrat: acesta se naște mai degrabă din frăția de arme a unor cavaleri cu naturi complementare; din tovărășia unui cavaler mai cu seamă puternic cu un cavaler mai cu seamă înțelept. Pe scurt, cavalerul perfect – și asupra acestui fapt vor insista și autorii de tratate, de la reformatorul gregorian Bonizo din Sutri și pînă la Raymundus Lullus, care a teoretizat soluția mistică a instituției cavalerești –, mai mult decît un individ, este rezultatul exercitării a ceea ce atît Cicero, cît și sfîntul Bernard și Aelred din Rievaulx numesc *amor socialis* și coincide cu *notitia contubernii*: spiritul de grup și de solidaritate. Acesta este poate

sensul cel mai ascuns, dar și cel mai evident, al imaginii reprezentate pe contrasigiliul ordinului Templierilor, care înfățișează doi cavaleri pe un singur cal ; în numele acestor sentimente de prietenie frățască și de caldă solidaritate, un autor din veacul al XIV-lea, exaltînd tocmai valorile cavaleresti, va exclama, fără nici o umbră din acel estetism care și în secolul trecut, și în secolul nostru a produs atîtea fraze asemănătoare : „Ce lucru dulce e războiul!”.

Ajunși aici, este totuși necesar să adăugăm – tocmai pentru a dovedi cît de profund „laic” și cît de puțin creștin în esență era universul lui Roland – că „războiul tînăr și proaspăt”, „frumosul război” care atît de mult îl revolta pe Marc Bloch nu este deloc o invenție a unei isterii decadente, la modă în urmă cu cîteva decenii. El se regăsește neîndoielnic în tradiția epică străveche; și, într-o formă specifică, este prezent și în universul cavaleresc medieval, în care ai senzația că înțeleptul adagiul erasmic, *bellum dulce inexpertis*, nu valorează mare lucru.

Unul dintre elementele caracteristice ale poeziei cavaleresti, care se va regăsi în acea *Fin'amor* a trubadurilor, este *la joie*, de obicei asociată cu tinerețea. O interpretare ce ar accentua în mod unilateral sexualitatea sau chiar erotismul acestor valori, căutînd să sublinieze legăturile dintre vîrsta tinereții și bucuria vieții, ar fi însă eronată : în realitate, tinerețea trebuie relaționată strîns cu *iuvenes*, cavalerii proaspăt investiți care rătăcesc în grupuri destul de turbulente în căutarea unei aventuri ce presupune adesea violență și samavolnicie ; „bucuria”, așa cum o aflăm în unele cîntece de gestă, corespunde – mai degrabă decît unei stări euforice plăcute și optimiste – unei stări de excitație feroce, de exaltare bestială apropiată de *wut* din tradiția germanică păgînă, de *furor* și de *trance* războinică, căreia i-au fost relevate valențele șamanice. Nu ne va surprinde absolut deloc să ne întîlnim cu aceste elemente într-un text ca *Raoul de Cambrai*, o povestire sumbră despre răzbunări înfricoșătoare : însă un climat asemănător animă și cîntecele, edificatoare în multe privințe, din ciclul dedicat lui Wilhelm de Orania, care este un războinic convertit și intrat la mănăstire ; și chiar într-un poem ca *Aliscans*, în care este povestit martiriul tînărului și castului erou Vivien, aproape un sfînt în logica povestirii, și cu toate acestea un groaznic casap în substanța episoadelor narate.

Pe scurt, dacă aceste cîntece reprezintă o extraordinară fereastră deschisă asupra mentalității curților și a piețelor, a cavalerilor și laicilor din păturile inferioare, care se delectau ascultînd istorisirile despre isprăvile cavaleresti, trebuie să ne ferim de a înțelege greșit spiritul lor creștin (totuși sincer și chiar înflăcărat), considerîndu-l rezultatul unei confirmări teologice a spiritului militar de către Biserică. Nu doar în nenumărate episoade – de exemplu în scenele de botezare forțată a sarazinilor –, ci, mai general, în spiritul de fond care animă această literatură, tipul de creștinism înfățișat este unul

explicit laic și adesea folcloric, lipsit oricum de preocupări doctrinare și nu rareori străbătut de accente anticlericale, al căror ton caracteristic este uneori reprezentat de insolență, alteori de revendicarea unei sacralități specifice profesiei cavalierești, diferită și eventual mai bună și mai plăcută Domnului decât cea conferită de preoți. Așa se prezintă, de exemplu, atmosfera ce pare să predomină în scenele, destul de frecvente, în care cavalerii răniți și aflați pe punctul de a muri se spovedesc și-și iartă păcatele între ei, sau chiar se împărtășesc unul pe celălalt, folosind drept ostie un fir de iarbă cules de pe cîmpul de luptă.

Aceiași logici i se supune și ciclul de cîntece consacrat primei cruciade. În el vibrează eposul acestei expediții întreprinse între 1096 și 1099, în care – nu fără dreptate – s-a dorit să se vadă un rezultat direct și imediat al creștinării instituției cavalierești. Știm astăzi că în prima cruciadă (ca de altfel și în Franța, cu prilejul disputelor legate de *pax Dei*, în Italia luptei pentru investitură și în Spania *Reconquistei*) acționau grupuri de „cavaleri sârmani”, amintiți și în cîntece, dar în privința cărora adjectivul „sârmani” nu trebuie interpretat în sens general. Cu alte cuvinte, nu era deloc vorba de niște oameni nevoiași ori de niște membri ai micii aristocrații, cu toate că războinici aparținînd acestei condiții social-economice – eventual total lipsiți de suită și avînd doar calul și armele pe care le poartă – pot fi înțelniți într-adevăr atît în poezia, cît și în realitatea atestată de documentele vremii. Acești cavaleri se numeau „sârmani” întrucît își lăsaseră deoparte setea de glorie, de îmbogățire și de aventuri pentru a se consacra programului de austeritate al Bisericii reformate, rămînînd totuși în continuare laici și luptători: vocația lor, în alți termeni, configurează o experiență împărtășită de multe confrerii laice ale vremii. Există motive întemeiate să credem că noul climat al lumii creștine imediat după triumful grupului de reformatori (de altminteri atît de compozit: a numi, în bloc, „gregoriană” reforma din secolul al XI-lea reprezintă o reducere inacceptabilă) implicase numeroși exponenți ai lumii cavalierești. Totuși, cel mai interesant produs al cruciadei sub aspectul poeziei epice, *Conquête de Jérusalem*, pare să nu fi fost deloc influențat de sensul mai profund al reformei: scena care ni se prezintă este cea a obișnuitelor miracole (îngeri și sfinți ce intră în luptă alături de creștini), și a unei emotivități stilizate și formalizate, dar și violente, tipică eroilor epici – care leșină din cauza emoțiilor, plîng în hohote –, precum și a unei cruzimi feroce (de altfel, după cum știm, cucerirea Cetății Sfinte a fost într-adevăr însoțită de un masacru cumplit în care au pierit laolaltă musulmani, evrei și creștini orientali, pe care cruciații nu-i puteau deosebi unii de alții). Un erou din *Conquête*, alături de Godefroi de Bouillon, este Thomas de Marle, care urcă cel dintîi zidurile cetății, parcă zburînd pe deasupra vîrfurilor lăncilor purtate de oamenii săi, și care nu pregetă să ucidă chiar și femei; el este animat de o

feroare pioasă și apare mișcat pînă la lacrimi dinaintea mormîntului lui Hristos, ceea ce nu-l împiedică să poarte un talisman magic care-i asigură invulnerabilitatea în luptă. În realitatea faptelor, nu știm dacă Thomas de Marle a urcat într-adevăr cel dintîi zidurile Ierusalimului, merit pe care mai tîrziu avea să și-l dispute cu șiruri întregi de eroi autentici sau presupuși: ceea ce știm despre el ca personaj istoric (de care ne vorbește pe larg abatele Guibert de Nogent, el însuși cronicar al cruciadei și autobiograf) ne face să ne cutremurăm. Ne aflăm dinaintea unui feudal ale cărui isprăvi le umbresc, prin ferocitate și barbarie, pe cele ale lui Raoul de Cambrai din epopee: evident, plînsul său în fața Sfîntului Mormînt (care poate foarte bine să fi constituit un episod istoric autentic și de sinceritatea căruia n-avem motive de îndoială) nu are în sine absolut nimic contradictoriu, cu condiția să ținem seama că, în reconstituirea vieții mentale, afective și emotive din secolele al XI-lea și al XII-lea, nu trebuie introduse anacronisme, și că oamenii din acea vreme gîndeau într-un mod foarte diferit de al nostru și nu împărtășeau nicidecum concepția noastră despre coerență.

Totuși, Thomas de Marle, deși se poate foarte bine să fi fost un cruciat viteaz, nu era în nici un caz un „cavaler sărman” de tipul aceluia Walter zis „cel Sărac”, care în prima cruciadă conducea o ceată de *populares*, poate chiar tîlhari; mai degrabă decît un aventurier lipsit de mijloace, el pare a fi fost un exemplu de membru al aristocrației militare cîștigat în mod adevărat și sincer de partea reformei bisericesti și decis să-și petreacă restul vieții în slujba noului ideal. Aceleași categorii trebuie să-i fi aparținut acea mînă de războinici și mici aristocrați proveniți mai cu seamă din Burgundia și Champagne, care, spre sfîrșitul celui de-al doilea deceniu al secolului al XII-lea, s-au adunat în jurul unui personaj de același rang cu ei, un anume Hugues de Payns. Era vorba de foști cruciați sau de nou-veniți în Țara Sfîntă, în vreunul dintre numeroasele pelerinaje care s-au succedat după ce vestea cuceririi cruciate din 1099 se răspîndise pe continentul european. În Palestina, în loc de entuziasm, ei găsiseră pretutindeni haos, dezolare și delăsare. Masacrarea nediferențiată a locuitorilor, împreună cu exodul multora dintre supraviețuitorii terorizați aduseseră într-o stare mizerabilă acele ținuturi cîndva înfloritoare; pe de altă parte, o dată epuizat efectul surprizei, căruia i se datorează în bună parte succesul cruciadei, islamul începuse să se reorganizeze și năzuia la o recucerire. Pelerinii, după ce se închinau la Sfîntul Mormînt, se întorceau în patrie: atunci, cine ar fi asigurat apărarea cuceririlor din 1099?

Din nevoia de a întări teritoriile cîștigate, de a-i apăra pe pelerini, de a-i asista pe cei slabi și de a „permanentiza”, dacă putem spune astfel, mobilizarea ce făcuse posibilă expediția cruciată, s-au născut așa-numitele ordine călugărești militare (sau religioase militare, sau religioase cavalești). În multe privințe, ele pot fi considerate

produsul cel mai reprezentativ al eticii elaborate în „ligile de pace”, ca și al dorinței reformatorilor Bisericii de a subordona instituția cavaleriească la programele lor; însă într-o altă privință depășesc cu mult, chiar prin rezultatele lor imediate, aceste limite, în măsura în care reprezintă o *conversio* integrală la vocația bisericească a cel puțin unei părți a lumii cavaleresti. Nu mai este vorba, prin urmare, de subordonare și de folosire, ci de identificare. Diferența este semnificativă: Grigore al VII-lea, deși vorbise de o *militia sancti Petri*, probabil că nu și-ar fi dorit o soluție atât de extremă și într-un fel extremistă.

Legătura dintre confreriile libere și probabil spontane ale „cavalerilor sârmani” din vremea „ligilor de pace” și a luptei pentru investitură, pe de o parte, și ordinele religioase militare, pe de altă parte, este evidentă deja în compania adunată de Hugues de Payns: se pare că el și discipolii săi au fost primii care și-au luat numele de *pauperes milites Christi*, consacrându-se apărării Sfântului Mormânt și a pelerinilor; dar la conciliul de la Troyes din 1128, ea s-a preschimbat din *fraternitas* într-o adevărată *religio*, într-un ordin. Și întrucât Balduin al II-lea, regele Ierusalimului, le îngăduise între timp acestor cavaleri să locuiască în spațiul din *Haram esh-Sharif*, în apropierea celor două moschei, cea a Cupolei Stîncii și al-Aqsa (care pentru cruciați reprezentau *Templum Domini* și respectiv Templul lui Solomon), ordinul a căpătat numele de „templier”, nume pe care avea să și-l păstreze pînă în 1312, anul dizolvării sale din voința papei Clement al V-lea, în urma unei serii de scandaluri în care fusese implicat, se pare, mai cu seamă din cauza uriașelor bogății acumulate, la care jinduia regele Filip al IV-lea al Franței.

Ordinul Templului este numai unul dintre numeroasele ordine religioase militare întemeiate în cursul secolului al XII-lea în Țara Sfîntă și în Peninsula Iberică, iar mai tîrziu și în nord-estul Europei (unde vor avea rolul de a conduce cucerirea și colonizarea lumii baltice și slave), dar introduse cam pretutindeni pe continent datorită succesului lor inițial, numeroaselor donații în bani și pămînturi care le reveneau, cît și convertirii unor membri ai aristocrației militare, care, atrași de faima lor de austeritate și de dîrzenie ascetică, li s-au alăturat. Faima de aviditate, de violență și de corupție pe care unele dintre ele aveau să și-o capete mai tîrziu, și în care nu întotdeauna e lesne de separat conformitatea cu adevărul istoric de propaganda unor forțe politice adverse, nu poate oricum răpi nimic din semnificația originală a experienței lor.

Dintre aceste ordine trebuie amintite în primul rînd cel al Sfîntului Ioan din Ierusalim, „al ospitalierilor” (dedicat deci primirii și ajuto-rării pelerinilor), care începînd cu secolul al XIV-lea se va numi „de Rodos”, iar din secolul al XVI-lea, „de Malta”, din cauza mutărilor centrului, și care va deveni celebru pentru flota sa, și cel al Sfintei Maria, zis „al teutonilor” întrucît nu aveau acces în rîndurile sale decît cavaleri de origine germană. Ambele au fost întemeiate în Țara

Sfântă. În Spania, cu scopul principal de a-i găzdui și proteja pe pelerinii care se îndreptau către Santiago de Compostella și de a lupta împotriva maurilor, au apărut ordine precum cele de Santiago, de Calatrava și de Alcantara; în Portugalia, cele de Montesa și de Aviz; iar în nord-estul Europei, unde foarte curînd s-au stabilit teutonii, *militia Christi* din Livonia, zisă „a Spadei” după emblema adoptată (o spadă cruciformă de culoare roșie pe fond argintiu).

Despre experiența ordinelor religioase militare există biblioteci întregi, însă nu toate scrierile sînt demne de încredere. Cît privește originea vocației lor, s-a vorbit despre o posibilă derivare din *ribat*-ul musulman – fortărețele războinicilor religioși, frecvente mai cu seamă pe granița creștin-musulmană din Peninsula Iberică. Este neîndoielnic faptul că au existat unele influențe reciproce și contacte între creștini și musulmani în timpul cruciadelor și al *Reconquistei*, chiar dacă încă se poartă discuții aprinse asupra naturii și intensității lor. Totuși, lăsînd la o parte o anumită asemănare tipologică, pentru explicarea căreia nu trebuie neapărat să se recurgă la teza influenței reciproce (printre altele, și pentru că lumea creștină nu cunoaște un *jihad*, un „război sfînt”), rămîne faptul că experiența formelor de asociere a laicilor în secolul al XI-lea, ca și exigențele practicii defensive, atît în Țara Sfîntă, cît și în Spania, explică suficient de convingător apariția acestor noi confrerii, adînc înrădăcinate în tradiția monastică, dar în același timp dotate cu o încărcătură revoluționară proprie. Într-adevăr, una dintre caracteristicile oricărui ordin religios din spațiul creștin este refuzul oricăror forme de legătură cu războiul; dimpotrivă, pe baza necesităților contingente, ordinele religioase militare – în care sînt admiși clerici și laici, aceștia din urmă împărțiți în cavaleri și *servientes* – prescriu, pentru laici, legămîntul de luptă alături de cele de castitate, supunere și sărăcie personală, specifice pentru întreaga tradiție monastică. Templierii acceptau, printr-o clauză specială, și cavaleri căsătoriți. Apoi, ordinele, între care templierii și ospitalierii ioaniți aveau o structură supranațională care le deosebea de celelalte, depindeau în mod direct de Sfîntul Scaun: ceea ce făcea din ele tot atîtea „state în stat”, iar aceasta avea să creeze în timp mari probleme.

Oricum, fapt este că, cel puțin inițial, ordinele au părut să întruchipeze idealul „cavaleriei divine”, *militia Christi*, în opoziție cu *militia saeculi*, căreia asceții și rigoriștii Bisericii – polemizînd chiar cu partizanii cei mai fideli ai lui Grigore al VII-lea, acuzat pe drept de a se fi preocupat mai degrabă să se folosească de instituția cavaleriească pentru a-și urmări țelurile politice decît să se îngrijească de creștinarea ei mai profundă – nu scăpau nici o ocazie de a-i reproșa violența ca scop în sine, infatuarea, cultul lumesc al gloriei și căutarea plăcerii.

Non militia, sed malitia. Acest dur joc de cuvinte, în care se reflectă implacabila virtuozitate stilistică a asceților, reapare – la puțini ani după conciliul de la Troyes, care legitimase ordinul Templului – sub

pana celui care a fost protectorul și inspiratorul templierilor: Bernard de Clairvaux, dintre ai cărui unchi din partea mamei unul se numărase printre primii tovarăși ai lui Hugues de Payns. Într-un tratat nu lipsit de forță poetică – mai cu seamă în pasajele în care sînt evocate acele Locuri Sfinte pe care Bernard nu le vizitase niciodată, dar le iubea și le cunoștea prin intermediul Scripturilor –, intitulat *Liber ad milites Templi de laude novae militiae*, sfîntul trasează profilul ideal al unei noi cavalerii alcătuite din călugări războinici, complet nepăsătoare față de cele lumești și dedicată în întregime cauzei luptei împotriva necredincioșilor și apărării pline de dragoste a creștinilor. *Militia saeculi*, spune Bernard, nu numai că este nelegiuită pentru natura ei lumească și pentru dedarea ei nebunească la războaie fratricide între creștini: ei îi lipsește și acea virilitate cerută războinicului, distingîndu-se, într-adevăr, prin grija acordată pieptănăturii și vestimentației. Paginile dedicate satirizării frumosului cavaler laic – și implicit condamnării usturătoare a culturii în curs de afirmare la curțile vremii – sînt extrem de dure: cu mîinile sale delicate acoperite cu mănuși de fier, cu părul frumos și parfumat ascuns sub coiful bine lucrat, în cămașa din zale de fier lungă pînă la călcîie, care acum începea să fie acoperită (după un obicei deprins probabil în Orient) de mantii luxoase din mătase colorată sau brodată, cu scutul său mare în formă de migdală, frumos pictat, cavalerul lumesc galopează pe pajiștile în floare cătreamnațiunea eternă. Acestuia îi este opus, punct cu punct, templierul: el nu-și îngrijește părul, pe care chiar și-l va rade în semn de penitență și pentru a-și potrivi mai bine coiful; nu se gîndește să aibă obrazul neted și îngrijit, ci, dimpotrivă, lasă să-i crească o barbă neglijentă (după un obicei practicat în Orient, însă pe atunci neurmat de occidentali); nu poartă haine colorate și nici arme cizelate, întrucît regula îi interzice explicit folosirea aurului și a podoabelor; nu vînează decît animale feroce, fiindcă acest exercițiu – simbol și pentru *pugna spiritualis*: în știința alegorică a timpului, fiarele sălbatice reprezintă adesea un simbol și o imagine a diavolului – îi este util în război; el este temut asemeni unui leu pentru dușmani, însă blînd ca un miel pentru creștini. Templierul este un călugăr, și totuși ucide – fapt destul de trist, recunoaște (oarecum stînjenit?) abatele de Clairvaux, departe, desigur, de a le nega necredincioșilor dreptul la viață. Pe de altă parte, urmează el, nimicirea păgînului înarmat devine necesară pentru a-i apăra pe creștini și pentru a împiedica nedreptatea. Mai curînd decît de suprimarea dușmanului ca ființă umană, templierul trebuie să se preocupe de eliminarea răului în toate formele sale, și fără nici o îndoială că păgînul este într-o oarecare măsură un purtător al răului: moartea lui va fi, în consecință, mai curînd o „ucidere a răului” decît o omucidere.

Dacă Bernard a justificat, așadar, și chiar a lăudat instituția călugărilor cavaleri, el n-a justificat în schimb sub nici un chip instituția cavalească *tout court*, și nici n-a proiectat creștinarea ei

integrală. Dimpotrivă, propunînd soluția *bellatores in oratores*, ba chiar prezentînd o soluție oarecum îndrăzneată și într-un anumit sens paradoxală a războiului însuși în termenii rugăciunii și ai experienței ascetice, el a formulat o condamnare totală împotriva profesiei cavaleresti văzute ca fapt existențial și ca „gen de viață”.

Ceea ce nu înseamnă totuși că mărturia lui a fost interpretată astfel: nici că acesta este sensul istoric ce trebuie să i se atribue în mod obiectiv. Modelul, inclusiv cel stilistic, al scrierilor lui Bernard de Clairvaux, ca și învățătura sa mistico-ascetică au contribuit viguros la edificarea culturii și a poeziei „curtenești”, iar venerația sa pentru Fecioara Maria a fost exemplară pentru dezvoltarea concepției cavaleresti asupra serviciului ce trebuie făcut în mod dezinteresat doamnei, percepută ca superioară și intangibilă. Este adevărat că Eric Köhler și Georges Duby ne-au învățat, în această privință, să depășim paravanul formelor literare și să surprindem realitățile sociale subiacente cărora le slujesc drept metafore; și nu-i mai puțin adevărat că – în logica nu doar a vieții de la curte, ci chiar a poeziei curtenești – slujirea doamnei se dovedea în practică mult mai puțin spirituală și dezinteresată decît ar putea părea, ba chiar că decodificarea compozițiilor poetice produse în acel mediu și a sistemului ideologic subiacent lor a demonstrat intensitatea și chiar importanța erotismului care le impregna. Totuși, învățătura marelui mistic cistercian și fascinația imaginilor sale domină veacul al XII-lea și constituie – alături de alți factori, ca de exemplu paradigma oferită de poezia lui Ovidiu – contextul intelectual al lumii curtenești.

Așa se explică, prin urmare, aparentul paradox al faptului că, deși sfîntul Bernard respinsese cu hotărîre experiența cavaleriei lumești, aceasta s-a modelat, direct sau indirect, după scrierile și după personalitatea sa, căutînd elementele care să legitimeze sistemul imaginar elaborat în jurul ei de autorii de tratate și de romane.

Reluarea unor teme cu caracter mistic și sacru de către autori laici sau, în orice caz, în scrieri destinate unor laici poate fi observată clar în cursul celui de-al XII-lea și parțial al celui de-al XIII-lea secol, cînd ceremoniile investirii cavaleresti – care, în pofida unor anumite eforturi în acest sens, nu vor reuși totuși niciodată să dobîndească un caracter sacramental propriu-zis și nici să fie celebrate în mod specific, nici în Biserică, nici prin participarea sau în prezența unor preoți (oricum, la sfîrșitul secolului al XIII-lea, pontificalul lui Guillaume Durand oferea o dispunere liturgică a acestor ritualuri) – capătă forme din ce în ce mai asemănătoare cu cele ale sacramentelor, mai ales ale botezului. Într-un text anonim datînd de la începutul veacului al XIII-lea și care se poate să fi fost produs în Țara Sfîntă cruciată, *Ordène de chevalerie*, al cărui protagonist este cruciatul Hugo, senior al Tiberiadei, Saladin însuși este înfățișat ca dornic să fie primit în „ordinul cavaleresc”. Hugo îl îmbracă în tunica albă și mantia roșie, îl încalcă cu cizmele negre, îl încinge cu centura rituală și îi împodobește călcîiele cu pintenii auriți; apoi îl

introduce în misterele băii purificatoare și ale somnului regenerativ (Paradisul care-l așteaptă pe cel ce s-a purificat); el refuză totuși să-i administreze așa-numita *colée*, *alapa militaris*, lovitura dată cu mîna dreaptă pe gîtul sau pe ceafa aspirantului la inițiere, care, evident, reprezintă actul fundamental pentru conferirea caracterului cavaleresc. De ce această omisiune? Hugo este prizonierul lui Saladin – ni se explică – și nu-i este îngăduit să-l lovească pe cel ce momentan îi este senior. Dar poate că realitatea este alta: Saladin, cu toate că este cel mai generos, cel mai nobil și mai viteaz dintre bărbați (și, ca atare, în posesia tuturor calităților necesare pentru a deveni cavaler), nu este totuși creștin. În acest nou botez constituit de investitura cavaleriească îi este interzis, prin urmare, ritualul ultim și fundamental. Nu este pentru prima oară cînd cavalerii creștini deplîng prăpastia care-i separă de eroii musulmani: deja în *Conquête de Jérusalem*, se va spune despre temerarul războinic păgîn Cornumarant: „Dacă ar fi crezut în Dumnezeu, nimeni n-ar fi fost atît de viteaz”. Dar fapt este că, în literatura alegorică ce imediat pune stăpînire pe tratatele asupra instituției cavalerești, orice veșmînt, orice armă, orice gest devin simboluri ale unor virtuți și calități creștine. Spada va fi paloșul spiritului, coiful – credința, și așa mai departe: toate vor avea ca model acele *arma lucis* dintr-o celebră scrisoare a sfîntului Pavel.

Această interpretare etico-allegorică a instituției cavalerești și a armelor cavalerului va avea o viață lungă: o vom regăsi într-un tratat al lui Raymundus Lullus, *Libre de l'ordre de la cavayleria*, care avea să devină o carte de căpătîi pentru întreaga nobilime europeană (inclusiv cea modernă), după ce în secolul al XV-lea Caxton îngrijise o ediție tipărită; și o vom întîlni, de asemenea, la Bernardin din Siena, la Caterina din Bologna, la Ignățiu de Loyola, la Teresa de Avila, la Benedict din Canfeld, la Lorenzo Scrupoli. Este o tradiție ambiguă: căci, pe de o parte, ea invită la o devalorizare obiectivă a experienței războiului, considerată ca o pură alegorie pentru *pugna spiritualis*; însă, pe de altă parte, ea investește armele și lupta cu o demnitate spirituală profundă.

Îndemnul către soluția mistică a experienței cavalerești laice va apărea, tot în primii ani din veacul al XIII-lea, și într-un text al unui probabil autor sau măcar inspirator cistercian, *La Queste du Graal*. Temele schițate în romanul *Perceval* al lui Chrétien de Troyes în ultimul sfert al secolului precedent, pe baza legendei arthurienne și a unui patrimoniu mitic și folcloric de origine celtică (totuși, după cum a observat Pierre Gallais, nu fără pronunțate elemente care ne duc cu gîndul la surse arabo-persane preluate prin Spania sau prin Țara Sfîntă în vremea cruciadelor), sînt rezolvate într-o cheie ascetică, iar misterioasa prezență a Graalului – cînd cupă sau tavă înzestrată cu virtuți magice, cînd piatră posedînd puteri tainice – este decodificată aici după un simbolism euharistic precis.

Dacă în cîntecele epice cavalerul era plin de ardoare războinică și credință creștină, iar în el se reflecta creștinătatea *Reconquistei* și a cruciadelor, în romanele arthuriene – ca și în poezia curtenească occitană – caracterul său este mult mai complex: de aceea, nu întîmplător s-au interesat de el nu numai istoricii și filologii, ci și antropologii și psihanaliștii. Pe lîngă lupte (mai adesea dueluri decît bătălii) și vînători, în aceste povestiri vibrează tensiunea erotică și spirituală a cuceririi doamnei și, prin aceasta, a autoafirmării; cavalerul continuă să fie un erou războinic, însă el devine mai cu seamă prototipul uman al căutătorului unei identități și al unei conștiințe de sine care încă îi scapă. Experiența lui se desfășoară, prin urmare, în formele aventurii (*aventure*) și căutării (*queste*): neliniștit, solitar, nevoit să alerge de la o încercare la alta printr-un peisaj oniric de păduri și crînguri – iar încercările au deseori la bază un evident mecanism inițiativ –, „cavalerul rătăcitor” a fost prea multă vreme considerat un personaj în întregime literar, atemporal, improbabil chiar ca model și imposibil de propus ca o reflectare a unei realități trăite.

Nu era așa. Noi tehnici de interpretare a textelor literare și de investigare a trecutului ne-au plasat, și în această categorie de probleme, în fața unei alte realități. Psihanaliza, semiologia și antropologia culturală ne-au invitat să citim într-o altă optică „improbabilele” texte arthuriene. Un sociolog al literaturii ca Eric Köhler și un istoric ca Georges Duby ne-au învățat să surprindem, dincolo de visele și de ficțiunile literare – vise și ficțiuni aflate oricum într-un raport continuu cu realitatea efectivă –, ceea ce am putea numi formele concrete ale aventurii.

Sigur, aventura cavalească este presărată cu zîne și balauri, cu monștri, cu castele și grădini fermecate, cu pitici și cu uriași. Dar este vorba, mai curînd decît de fantezii, de niște metafore.

Aventura era trăită la modul serios. Georges Duby a demonstrat că, între secolele al XI-lea și al XIII-lea, elementul activ al micii aristocrații europene – mai ales al celei franceze, dar, urmînd modelul francez, și al celei anglo-normande, germane, spaniole și italiene – este constituit din *iuvenes*: adică din cavalerii investiți de puțină vreme, care abia au primit armele în cadrul ceremoniei rituale și care roiesc, grupați în cete mai mult sau mai puțin numeroase, în afara mediului lor obișnuit, urmărind poate și vise, însă mai ales niște foarte concrete, chiar dacă nu întotdeauna atinse, idealuri de siguranță și de prestigiu social. Punctul lor optimal de sosire este o bună căsătorie, dacă se poate cu o doamnă de condiție mai înaltă și cu posibilități economice mai ample decît ale lor: din spatele paravanului rafinat reprezentat de *Fin'Amor*, tratat într-o manieră atît de doctă în texte cum ar fi celebrul *De Amore*, scris de Andrea Capellanus la cumpăna dintre veacurile al XII-lea și al XIII-lea, presează această dorință de căsătorie și de afirmare socială. Nu este vorba, cu alte cuvinte, de a discuta dacă iubirea curtenească este în

realitate o sublimare mistică a erosului sau camuflarea unei tensiuni senzuale și sexuale împinse pînă la limitele licențiosului. Problema este, mai curînd, că această cultură are o funcție corespunzătoare unei mentalități exogame și unei nevoi de afirmare socio-culturală: nobila frumoasă, rece și îndepărtată este o metaforă a unei moștenitoare mult mai puțin inaccesibile, la care se poate ajunge dovedind îndrăzneală și curaj.

De aici derivă, în mod paradoxal, un contrast ciudat între dimensiunea profesională și aproape vocațională a cavalerismului, pe de o parte, și labilitatea existențială a condiției de cavaler (care se termină cu căsătoria), pe de altă parte. Secolele al XII-lea și al XIII-lea, considerate prin tradiție ca apogeul vîrstei cavalierești a Evului Mediu european, marchează fără putință de tăgadă un fel de triumf al acestei instituții. Poetii, autorii de tratate, pînă și teologii și hagiografii par să vorbească numai de ea; cronicarii și pictorii trimit fără încetare reflexe strălucitoare ale ceremoniilor de investire a cavalerilor; înalta aristocrație și chiar regii își lasă deoparte titlurile glorioase pentru a se împodobi pur și simplu – după cum putem observa la toți marii monarhi ai acelei vremi, de la Richard Inimă de Leu la Ludovic cel Sfînt – cu titlul de cavaler; acest titlu este de altfel intens rîvnit de păturile aflate în ascensiune, de noii îmbogățiți, mai ales din societățile urbane, de „oamenii noi”: și vom vedea în curînd cum tocmai această răspîndire de blăzoane și de obiceiuri cavalierești – căreia nu putea să nu i se alăture în timp o depreciere și o vulgarizare obiectivă a lor – era împiedicată de monarhiile feudale în curs de apariție, și cum aceste piedici erau în fel și chip evitate de păturile dornice de distincții și capabile chiar să se organizeze în instituții politice și să înfrunte într-o manieră revoluționară noi experiențe socio-economice, însă puternic legate, dimpotrivă, de tradiții și aflate într-o postură de aproape totală dependență cînd era vorba de crearea unei culturi proprii.

Aventura cavalierească – lăsînd la o parte perspectivele matrimoniale – însemna în primul rînd căutarea unor noi surse de îmbogățire și de înrolare: serviciul militar mercenar (răspîndit deja în secolul al XII-lea, ba chiar și înainte: cavalerii normanzi care în secolul al XI-lea migrau către Puglia și Bizanț erau obișnuiți să-și ofere brațul înarmat celui în stare să-i plătească mai bine, începînd chiar cu bazileul de la Constantinopol), diferitele campanii militare din Spania sau, mai cu seamă între secolele al XIII-lea și al XV-lea, din nord-estul Europei, împotriva păgînilor slavi și baltici; și, desigur, cruciada propriu-zisă, aceea care în opinia lui Adolf Waas a permis elaborarea unei autentice *Ritterfrömmigkeit*, a unei *pietas* religioase tipic cavalierești, transpusă în numeroasele cîntece de plecare în cruciadă, scrise de poeți care au fost în același timp feudali și cavaleri: Hartmann von Aue, Friedrich von Hausen, Walter von der Vogelweide, Thibaut de Champagne, Conon de Béthune și așa mai departe. Identificarea slujirii Preaînaltului cu slujirea unui senior

feudal puternic, generos și strălucitor; slujirea Fecioarei Maria înțeleasă ca slujire a Doamnei cerești; căutarea patriei divine prin intermediul pelerinajului la Ierusalim; disponibilitatea pentru martiriu, dar și loialitatea față de camarazii de arme, ca și admirația plină de abnegație chiar pentru războinicii dușmani demni de laude și onoare (gloria în Occident a lui Saladin, mai târziu consacrată de Lessing, își are aici originea) constituie elementele fundamentale ale acestei sensibilități cruciate și cavalerești tipice cavaleriei „lumești”, și asupra căreia spiritualitatea specifică a ordinelor religioase militare, deși născută din experiența cruciadelor, nu poate avea, prin urmare, vreo influență. Aspirația cavalească la aventurile din țărîmuri îndepărtate – și la *amors de terra lonhdana*, cum scria trubadurul Jaufré Rudel, îndrăgostit, după tradiție, de o nobilă franco-libaneză pe care n-o văzuse niciodată – se traducea într-o atracție irezistibilă pentru misterele și minunățiile unui Orient care de-acum se prelungea cu mult dincolo de Ierusalim și de Țara Sfântă. Renașterea culturală din secolul al XII-lea, împreună cu numeroasele texte grecești, arabe și ebraice care începeau deja să circule prin Europa, în traduceri proaste sau, oricum, infidele (din Spania se iveau primele încercări de traduceri ale Coranului), aprindeau fantezia și interesul pentru un Orient care constituia desigur – cum s-a spus – un „orizont oniric”, dar care deja începea să se întrevadă, desigur, în conotațiile sale fabuloase, însă nu lipsite de legături cu realitatea. Miezul Asiei, cu care se intră în contact după cruciade, este acela al mirodeniilor ce sosesc din India pe traseul caravanelor de pe „Drumul Mătăsii” și pe rutele din Oceanul Indian, pe atunci închise occidentalilor; dar este și acela al ciclurilor de legende (legate de altfel tot de mirodenii) despre care se spunea că ar proveni din Paradisul Terestru (din care ieșeau, după cosmografia vremii, marile fluvii din *partes infidelium*: Gangele, Tigrul, Eufratul și Nilul). Teritorii nemărginite, locuite de monștri dar debordînd de comori, și, izolat în Orientul cel mai îndepărtat, Paradisul Terestru: aceasta este geografia imaginară a Asiei, care se repeta în numeroasele versiuni ale *Romanului lui Alexandru*, sau în anumite scrieri ciudate cum este „scrisoarea Părintelui Ioan” (un suveran fabulos, stăpîn peste popoare nenumărate, de credință creștin, îndărătul căruia se ascunde existența reală a comunităților creștine nestoriene ce se întindeau din Persia pînă în China), adresată cînd Papei, cînd unuia sau altuia dintre împărați, în care sînt descrise bogățiile nenumărate și misterele unui regat după care călătorii din veacurile al XIII-lea și al XIV-lea, cu Marco Polo în frunte, aveau să jinduiască pentru multă vreme.

Fascinația acestei Asii pătrunde adînc în poemele și romanele cavalerești, care răspîndesc și la nivel popular legendele despre Paradisul Terestru, despre regatul Părintelui Ioan, despre țara amazoanelor, despre teribilul și misteriosul imperiu al Bătrînului de pe Munte, căpetenia sectei asasinilor. Atracția pentru țărîmurile

îndepărtate și pentru obiceiurile lor – care de altfel va cîntări greu în cultura europeană dintre secolele al XVIII-lea și al XX-lea și va deschide calea acelui exotism care, după cum s-a confirmat recent în mai multe rînduri, își are rolul său în cuceririle coloniale – își află rădăcinile chiar în literatura cavaleriească medievală, ce-și împrumută subiectele din literatura geografică antică și din spiritualitatea cruciată (și se învecinează ca atare cu spiritul misionar, care în alte privințe pare îndepărtat și străin de ea) dar, în același timp, nu rămîne nici pe departe surdă la vocile provenind din abundențele mărturii ale călătorilor și misionarilor. Acest spirit de aventură cruciat și cavaleresc va fi moștenit, în epoca marilor descoperiri geografice și a călătoriilor transoceanice, de Henric Navigatorul, de Cristofor Columb și de *conquistadores*, care îl vor folosi ca pe un pretext pentru violențe și jafuri, rămînîndu-i totuși credincioși, în felul lor.

Cu toate acestea, aventura era trăită și în viața de zi cu zi, fără să fie nevoie de războaie sau de cruciade. Ea era deja prezentă în vînătoare, mai cu seamă în vînătoarea animalelor mari și nobile din pădurile Europei – cerbul, mistrețul, ursul, cu dimensiunea lor simbolică preluată și de heraldică și cu *background*-ul lor mitic și folcloric, ambele surprinse în alegoriile bestiarelor și în povestirile hagiografice –, care de multe ori își află ecoul în romane, unde asumă caracterul unor experiențe inițiatice. Și, mai ales, se putea traduce într-o activitate caracteristică, pe de o parte competițională, pe de altă parte funcțională în pregătirea militară, dar semnificativă mai cu seamă la nivelul teatralizării funcțiilor sociale și al autoreprezentării aristocrației: turnirul.

Nu-i ușor de stabilit cînd anume s-a născut această practică a înfruntării în cîmp închis a grupurilor opuse, numită *hastiludium* (de la ciocnirea caracteristică dintre cavalerii înarmați cu lănci grele din lemn, care aveau ca scop principal răsturnarea adversarului de pe cal) sau *conflictus gallicus* (cum o numesc sursele anglo-normande, dat fiind că pe insulă ea a fost importată, evident, din Franța); nici de cînd, alături de turnirul propriu-zis, a apărut întrecerea cavaleriească¹, adică seria de ciocniri între doi cavaleri, mai ordonată și mai puțin sălbatică decît așa-numita *mêlée*, „învălmășeala” care îndeobște constituia trăsătura caracteristică a turnirului. Din punct de vedere strict tipologic este ușor de formulat ipoteza că acesta a apărut devreme, ca o formă de pregătire pentru război; iar faptul că se disputa în cîmp închis – în cazul întrecerii, între doi „campioni” – a făcut posibilă o apropiere a lui de „judecata lui Dumnezeu”, de duelul judiciar. De altfel, moda turnirului, necunoscută pînă la cumpăna secolelor al XI-lea și al XII-lea, pare să izbucnească dintr-o dată în acea perioadă: nepomenit în cele mai vechi cîntece de gestă, turnirul umple literatura cavaleriească de norii de praf ridicați de copitele

1. It.: *giostra*; fr.: *joute* (n.t.).

cailor, de strigătele participanților, de îndemnurile publicului, de apelurile răsunătoare ale heralzilor, de zgomotul de tunet al armelor ce se ciocnesc și al lăncilor ce zboară fărăime către cer. Din acel moment simbolismul heraldic se difuzează cu repeziciune, fără îndoială pentru a răspunde și necesității de a-i deosebi pe campioni în învălmășeală. Și întregi generații de cavaleri sînt secerate – contribuind prin aceasta la împiedicarea pulverizării moștenirilor și, prin urmare, la menținerea strînsă a liniilor genealogice și a averilor lor – de moartea în turnir mai mult poate decît de moartea în bătălie. De fapt, în înfruntarea lor războinică, cavalerii nu urmăreau să ucidă, ci mai degrabă să-și ia prizonier inamicul, pentru a putea apoi să-l elibereze în schimbul unei răscumpărări; în schimb, accidentele mortale din timpul turnirelor și al întrecerilor cavaleriești erau probabil extrem de răspîndite, ca și căderile din neîndemînare de pe calul lansat în galop, cînd războinicul se prăbușea cu toată greutatea armelor sale de fier.

Cu privire la aceste jocuri militare, istoricii au polemizat îndelung: aveau ele sau nu, și dacă aveau, pînă la ce punct, vreo valoare pe planul instrucției? Problema nu trebuie neglijată, întrucît ea se regăsește într-o chestiune mai amplă: cunoșteau, oare, armatele dintre secolele al X-lea și al XIII-lea, în care cavaleria constituia trupa de elită, ba chiar adevăratul nucleu de luptă – în măsura în care toți ceilalți (infanteriști, pionieri, servanți la dispozitivele de asediu și la catapulte) aveau mai curînd rol de ajutoare –, valoarea tacticii și a strategiei? Sau aceasta avea să revină la apogeu numai în contact cu Orientul bizantin și musulman (unde se păstrase și se actualizase arta militară greco-romană), și mai ales în jurul secolelor al XIII-lea și al XIV-lea, cînd, de exemplu, avea să reînceapă să circule prin Europa, în traduceri nu lipsite de o anumită valoare literară, lucrarea *De re militari* a lui Vegetius (pe care Jean de Meung și Christine de Pisan, de pildă, aveau să o traducă în franceză sub titlul *Art de chevalerie*)? Desigur, marea epocă a tratatelor tactice și strategice – adesea prilejuite de perspectiva unei noi cruciade: așa au apărut manualele lui Benedetto Zaccaria, Pierre Dubois și Marino Sanudo cel Bătrîn – aveau s-o constituie secolele al XIV-lea și al XV-lea. Aceasta nu înseamnă, de altfel, că înainte de acea dată cavalerii ar fi ignorat chestiunile de tactică și problemele de strategie; sau că s-ar fi mărginit să atace frontal, în formațiile elementare „în zid” sau „în triumfi”, reducînd ciocnirea militară la o simplă chestiune de forță fizică și de abilitate ecvestră. Este adevărat că, dacă ne orientăm după formulările teoretice, ne va fi ușor să culegem din cîntece și din romane un întreg florilegiu de maxime despre eroism, în care orice fel de artificio sau stratagemă sînt echivalate cu necinstea sau trădarea. Și cronicarii de mai tîrziu, la rîndul lor – ba poate mai ales aceștia: să ne gîndim la marele Froissart, cîntărețul „toamnei cavaleriei” în vremea Războiului de o sută de ani –, se delectează

colecționînd episoade despre curajul înțeles ca pură și dură căutare a înfruntării. Se spune că la Nicopole, în 1396, floarea cavalerilor europeni s-ar fi lăsat în acest chip exterminată și capturată de către turci, care luptau în maniera lor proprie, adică prin raiduri ale arcașilor călare și prin dispozitive de luptă suplă, ce se deschideau înaintea atacurilor greoaie ale creștinilor acoperiți de fier din cap pînă-n picioare, pentru a se închide în urma lor și a-i prinde ca într-o menghină. Dar în secolul al XIV-lea – ne vom întoarce imediat la această idee – instituția cavaleriească se află în curs de redefinire ca distincție socială și în criză ca forță militară. Dacă însă aruncăm o privire spre realitatea secolelor în care ea se afla la apogeu, ne dăm seama că războinicii călare erau departe de a ignora trucurile de luptă (*ruses de guerre*): iar în acest sens turnirul, care adesea lua forma unei adevărate bătălii (era să spunem „simulată”: însă dinaintea anumitor descrieri, ne putem întreba pînă la ce punct erau cu adevărat simulate), putea constitui o bună ocazie de instrucție. De fapt, contrar imaginii romantice predominante, turnirul nu se disputa numai între doi cavaleri; dimpotrivă, în mod obișnuit ei puteau dispune de ajutoare pedestre, într-o măsură chiar însemnată; iar în ce privește „cîmpul împrejmuit”, vedem că el cuprindea uneori o vastă regiune, cu pajiști, păduri, poieni și ajungea chiar să implice unele centre populate. Într-un cuvînt, nu o arenă modestă și bine delimitată, ci un adevărat cîmp de bătălie.

Cavalerii și trubadurii, ca și heralzii și jonglerii care gravitau în jurul lor, nu încetau să exalte turnirul ca școală a curajului și loialității; îl propuneau și ca oglindă a valorilor creștine, căutînd să-l prezinte ca pe o pregătire pentru cruciadă și un prilej de a pune la cale expediția de peste mări. Într-adevăr, uneori se întîmpla ca, în timpul turnirelor sau imediat după încheierea lor, mulți cavaleri să facă legămîntul de a pleca la luptă împotriva necredincioșilor: legăminte de felul acesta sau de alte feluri (uneori pe fond evlavios, alteori erotic sau de pură ostentație a curajului ca scop în sine) erau foarte scumpe tradiției cavalerești. Biserica însă, în privința turnirelor, a fost multă vreme nu foarte blîndă. Condamnarea „detestabilelor bîlciuri și tîrguri numite în popor turnire, în care cavalerii obișnuiesc să se adune pentru a-și arăta forța și temeritatea impetuoașă” îi aparține lui Inocențiu al II-lea și datează din 1130, atunci cînd moda turnirului explodase în întregul Occident, în Țara Sfîntă cruciată și, de asemenea, în lumea bizantină și islamică – în contact cu cruciații. Ea a fost confirmată de al II-lea conciliu de la Lateran, din 1139: celor ce cădeau în turnire li se refuza dreptul de a fi îngropați în pămînt sfințit (însă ordinele religioase militare, prevalîndu-se de mai largă lor autonomie ca direct dependente de Sfîntul Scaun, acceptau derogarea de la această normă și primeau în cimitirele lor trupurile celor morți în turnire). Predicatorii și autorii de tratate teologico-morale sau de vieți ale sfinților se întreceau în

a-și multiplica îndemnul împotriva jocurilor militare și în a pune în circulație zvonuri înfricoșătoare: se spunea că, într-un loc ce servise drept câmp de bătaie pentru o întrecere deosebit de sîngeroasă, fuseseră mai apoi văzuți niște demoni zburînd prin aer și disputîndu-și propriul turnir printre răcnete înfiorătoare de bucurie; alți demoni, de data aceasta sub forma unor corbi și a unor vulturi, se roteau pe deasupra unei alte arene de turnir, într-o evidentă căutare de suflete pe care să le înșface așa cum răpitoarele smulg fișii de carne din cadavrele celor uciși; ba chiar uneori, cutare nobil, revenit misterios la viață pentru cîteva clipe, se ridicase de pe catafalc și povestise în cuvinte puține și grozave despre soarta care-i aștepta dincolo pe cei ce se distrau în aceste întreceri atroce. În secolul al XIII-lea, Jacques de Vitry a demonstrat punct cu punct că în turnir se comiteau toate cele șapte păcate capitale: trufia, întrucît acest tip de competiții se năștea din nemăsurata dorință de glorie și onoruri; mînia, pentru că înfruntarea, deși prilejuită de regulile jocului, sfîrșea inevitabil prin a genera ură și dorință de răzbunare; lenea, întrucît învinșii în turnir se lăsau ușor pradă descurajării și mîhnirii; avariția, din moment ce se lupta din perspectiva prăzii pe care o constituiau armele și caii adversarului doborît și a bogatelor premii puse în joc pentru învingători; lăcomia, fiindcă aceste serbări erau îndeobște însoțite de mari banchete; în sfîrșit, luxura¹, întrucît combatanții se înfruntau de obicei pentru a le face pe plac doamnelor lor, ale căror „culori” sau alte gajuri – voaluri, mînece – le purtau în luptă pe post de panaș sau de stindard.

Gajul de iubire etalat în turnir reprezintă, alături de blazonul pictat pe scut, de mantie și de valtrapul calului, semnul distinctiv al cavalerului participant la jocurile militare. Tensiunea erotică împinsă uneori pînă la suferință constituie o caracteristică fundamentală a acestui tip de activitate cavaleriească și ne permite să înțelegem cum Biserica, opunîndu-i-se, urmărea să propună un discurs etic și social mult mai profund și mai complex decît am putea crede dacă ne-am mulțumi să evaluăm acele interdicții în optica mărginită a unei politici ecleziastice care urmărea să reducă violența și vărsarea de sînge între frații întru Hristos. Cronicile ne vorbesc adesea despre ura de nestins născută în timpul turnirelor; și, de asemenea, despre turnire în care, sub un bun pretext, se ivise ocazia de răzbunare pe adversar. În acest sens, rivalitatea în dragoste trebuie să fi fost unul dintre mobilurile cele mai obișnuite: iar etologii au demonstrat că tocmai dorința de exhibare a propriei forțe în prezența femeilor și de reafirmare a dreptului bărbatului adult de a se bucura de ele stă la baza a ceea ce ei înșiși, și nu întîmplător, numesc „turnire de animale”. O anecdotă pe care o vom aminti pe scurt va fi suficientă pentru a arăta la ce niveluri de tensiune erotică se putea ajunge.

1. Din această înșiruire a celor șapte păcate capitale lipsește, cum se vede, invidia (n.t.).

Pe baza mecanismului „darului constrângător”, atât de prețuit în literatura cavaleriească și în folclor – doamna îi cere eroului să-i facă un dar, pe care însă nu-l specifică; după ce eroul acceptă, ea îi dezvăluie conținutul promisiunii făcute, care îndeobște era reprezentat de o încercare dificilă –, o doamnă îl obligă pe un cavaler să adopte un anumit comportament în timpul turnirului: un caz tipic de asemenea situație este acela în jurul căruia gravitează *Lancelot, ou le Chevalier à la charrette* al lui Chrétien de Troyes, unde regina Guenièvre îi impune lui Lancelot să se prefacă laș în înfruntare. În cazul nostru, doamna îi impune cavalerului să poarte în turnir, în locul greoaielor arme de apărare, numai cămașa ei; după ce acesta îi face voia, ea îi răsplătește curtenia prezentându-se la serbarea ce urmează după întrecere îmbrăcată doar cu această cămașă, pătată de singele luptătorului ei. Nu este, cu siguranță, cazul să apelăm la Freud pentru a surprinde transparenta dar densa semnificație erotico-sexuală a întregului episod.

Realitatea este că turnirul pătrunsese adânc în cultura aristocrată – dar și în cele burgheză și populară: în aceste medii există nenumărate imitații și parodii ale întrecerilor cavalerești –, ca și în practica modului de viață al păturilor conducătoare. Un poem din secolul al XIII-lea povestește isprăvile celui care, mulțumită unei strălucite cărți a lui Georges Duby, este astăzi cel mai faimos „profesionist al turnirelor” din Evul Mediu, acel Wilhelm zis „Mareșalul”, care a ajuns regent al Angliei pentru tânărul rege Henric al III-lea și a murit după ce depășise vârsta de șaptezeci de ani (optzeci, spunea el), în 1219. Cazul Mareșalului este desigur unul excepțional: el ne poate arăta totuși cum, din turnir în turnir, din curte în curte, din victorie în victorie, din premiu în premiu și din înrudire în înrudire, un *iuvenis* se putea îmbogăți sau măcar căsători. Condiția cavalerului era una paradoxală: o dată investit, el rămâne cavaler pentru totdeauna, aproape ca în cazul preoților, cu toate că ceremonia acordării titlului de cavaler nu impune nici un caracter sacramental (ea face însă tot posibilul, în cazurile cele mai solemne, să se apropie, tipologic, de un ritual sacramental; și nu vor lipsi teoreticienii gata să susțină că un cavaler este un fel de „preot” laic consacrat lui Dumnezeu, seniorului său feudal – iar mai târziu, o dată cu afirmarea statelor absolutiste, regelui – și doamnelor). Am arătat deja cum regii înșiși se complăceau să fie considerați înainte de toate cavaleri. Dar, pe de altă parte, cariera propriu-zisă a cavalerului este una rapidă, ba chiar extrem de scurtă, și coincide cu perioada tovărășiilor de *iuvenes* și a acelei aventuri căreia tocmai turnirul îi este poate cea mai comună formă concretă și cea mai eficace reprezentare. Dacă mai apoi norocul îl poartă către încheierea unei căsătorii avantajoase, vrednicul războinic își agață cu plăcere într-un cui centura, spada și pintenii auriți – pe care le va mai încinge doar din când în când, în zilele solemne – și se convertește la administrarea patrimoniului propriei stirpe și a celui dobândit prin intermediul consoartei.

Pe lângă durele condamnări ale Bisericii, ordonanțele principilor au contribuit totuși, dacă nu la anularea turnirelor, măcar la determinarea unei scăderi a gradului lor de periculozitate și agresivitate. Este posibil ca echipamentul cavaleresc cel mai greu, intrat în uz începînd din secolul al XIII-lea din rațiuni pe care le vom expune în curînd, să fi jucat un anumit rol în acest sens: dar nu e sigur că un cavaler acoperit în întregime de o platoșă de oțel (adică de armura perfecționată în cursul secolului al XV-lea), căzînd de pe cal, nu-și făcea mult mai mult rău decît unul echipat numai cu cămașa de zale de fier, relativ ușoară, folosită între secolele al XI-lea și al XIII-lea. Oricum, felurilele ordonanțe făceau totul pentru a împiedica aprinderea sau manifestarea dușmăniilor sau a dorinței de răzbunare în timpul întrecerilor de îndemînare cavalească. La aceasta trebuie să adăugăm restrîngerea progresivă a armelor à outrance (cele de luptă), înlocuite în turnire de cele à plaisance, „armele curtenești”; adică spade cu tăișul rotunjit, lănci al căror vîrf ascuțit era înlocuit de suporturi în formă de coroană, de sferă sau de cupă răsturnată, sau era înfășurat cu grijă, astfel încît lancea să poată lovi scutul adversarului și eventual să-l răstoarne de pe cal, dar să nu fie în stare să-l rănească. Dar mai ales înlocuirea treptată – oricum, niciodată completă – a așa-numitei *mêlée* cu întrecerea presupunînd înfruntarea a numai doi cavaleri a redus posibilitatea accidentelor grave: în această întrecere totul era mai ordonat, mai regulat și mai liniștit decît în învălmășeala turnirului de grup.

Sfîrșind prin a constitui o parte însemnată a raporturilor sociale din sînul aristocrației, turnirele au pus în dificultate Biserica, în problema menținerii interdicțiilor, din momentul în care și-au pierdut în parte periculozitatea și, din niște bătălii mai mult sau mai puțin simulate, au manifestat tendința de a prelua mai degrabă rolul unor jocuri și spectacole. În ce-i privea, cavalerii subliniau ceea ce în opinia lor reprezenta acordul deplin dintre credință și practica turnirului: jocurile puteau servi, după cum s-a spus, propagandei creștine și începeau în mod obișnuit prin slujbe religioase (ceea ce înseamnă printre altele că, pentru un motiv sau altul, clerul însuși nu prea respecta interdicțiile ecleziastice). Curînd a înflorit și o contrapropagandă la legendele despre demonii care se înghesuiau la turnire. Rămîne celebră o pagină emoționantă, poate a celui mai frumos text de legende religioase din veacul al XIII-lea, *Dialogus miraculorum* al lui Cesarius din Heisterbach. Însoțit de cîțiva prieteni, un cavaler se îndreaptă spre turnir cînd, trecînd prin fața unei capele hărăzite Fecioarei, nu rezistă imboldului de a i se închina; adîncit în rugăciune, el nu-și mai dă seama de scurgerea vremii. Va ajunge la întrecere oarecum întristat, și prea tîrziu; și va găsi întregul cîmp sărbătorindu-i isprăvile vitejești. În timp ce se ruga Mariei, ea, luîndu-i înfățișarea și folosindu-i armele și însemnele, luptase în locul lui, raportînd victoria.

Prin urmare, atunci cînd, în 1316, papa Ioan al XXII-lea a eliminat interdicțiile ecleziastice în privința turnirelor, cauza lor împotriva rigorismului religios era cîștigată de ceva vreme; de altfel, ele se schimbaseră mult față de ceea ce fuseseră cîndva. Și nici instituția cavaleriească a veacului al XIV-lea nu mai era, în ce privește structurile sociale și importanța în viața europeană a epocii, aceeași ca în cele două secole precedente. Dar despre toate acestea vom vorbi la momentul potrivit.

Între timp, turnirul favorizase apariția unei literaturi proprii, împărțită în diferite specii. Înainte de toate, avem relatările propriu-zise în versuri, în care se specializaseră „heralzii”, acei poeți și judecători de luptă, experți în regulile jocului și în identificarea însemnelor diferiților participanți. În acest sens este faimoasă compoziția *Le tournoi de Chauvency*, concepută de Jacques Bretel pentru celebrarea unei lungi serbări care a avut loc în 1258: două zile întregi dedicate întrecerilor, urmate de o zi pentru marele turnir. Există o serie interminabilă de asemenea texte, pline cu descrieri de înfruntări și cu enumerări amănunțite de culori și figuri heraldice: pentru noi, rezultatul este o plictiseală soporifică, însă în acel veac ele trezeau un interes ardent.

O altă specie literară remarcabilă este aceea care se bazează pe o „moralizare” a turnirului, căruia îi oferă o versiune alegorică. Am văzut deja cum *pugna spiritalis* stătea la baza legitimării creștine a instituției cavaleriești și cum Bernard de Clairvaux nu ezita să numească „ucidere a răului” suprimarea în bătălie a necredincioșilor; în același mod, portalurile și capitellurile epocii romanice abundă în transpuneri alegorice ale luptei dintre virtuți și vicii, reprezentate ca niște războinici care se înfruntă sau ca niște cavaleri și, respectiv, monștri. O asemenea interpretare a turnirului era foarte seducătoare, întrucît deschidea calea unor posibilități infinite de alegorizare: se puteau alegoriza combatanții, echipamentul lor, culorile, blazoanele, loviturile date și cele primite. A se vedea poemul *Le tournoiment d'Antéchrist* al lui Huon de Méry: Hristos poartă pe scut o cruce roșie și un gaj împletit de Fecioara Maria; el se întrece cu Satan, al cărui însemn îl constituie o parte din poala tunicii Proserpinei (într-un alt text diavolul este „cavalerul dragonului” și poartă un dragon ca însemn heraldic); alături de Domnul luptă arhanghelii, virtuțile cardinale și teologale, dar și cele specific cavaleriești (*Prouesse, Largesse, Courtoisie, Débonnairété*); de aceeași parte intră în luptă cavalerii Mesei Rotunde.

Reprezentări alegorice de acest gen, pe care sîntem obișnuiți să le citim sau să le vedem sculptate, trebuiau să facă și obiectul unor transpuneri teatrale. Turnirul se preta de minune la a se transforma într-un spectacol: și în parte chiar era, prin însăși natura lui, mai mult un spectacol decît o bătălie simulată. Filippo di Novara descrie un turnir între cavaleri care întruchipau personajele ciclului arthurian

în 1223, în Cipru, în timpul serbărilor prilejuite de învestirea unui tânăr cavaler din casa de Ibelin (baroni cruciați din Beirut); cavalerul Ulrich von Lichtenstein a devenit celebru prin cele două călătorii întreprinse prin Europa și cunoscute ca *Venusfahrt* și *Arthurfahrt*, în timpul cărora, în 1227 și în 1240, în calitate de Venus și apoi de Arthur, străbătea orașe și castele provocând pe oricine ar fi dorit să se măsoare cu el în turnir. Mai târziu avea să se ajungă și la reprezentării teatrale propriu-zise. Să amintim nu atât cazul din 1490 – când două cete de cavaleri bolognezi, unii îmbrăcați în albastru în onoarea Sapienței, iar ceilalți în verde în onoarea Fortunei, s-au înfruntat în ceea ce s-ar putea defini ca o versiune umanistă pentru *pugna spiritualis* –, cât mai cu seamă acele adevărate sinteze dintre turnir și spectacolul teatral care se chemau în Italia „turnire improvizate”, în Franța *pas d'armes*, iar în Spania *pasos honrosos*: exemple faimoase rămân cele din Franța, din timpul Războiului de o sută de ani, sau așa-numitele „cavalerii” ferrareze din prima parte a secolului al XVI-lea. Se inventa o intrigă, oricât de subțire: un castel de asediat sau de apărat, un turn, o punte sau o fântână de păzit, o domniță de salvat. În jurul acestui vag plan narativ se desfășurau diferitele înfruntări dintre cavaleri, care erau costumați corespunzător cu necesitățile montării scenice. Cu timpul, aceste spectacole au tins să se retragă în interiorul curților; însă între secolele al XIII-lea și al XV-lea ele se disputau și în orașe, în prezența poporului, care le gusta nu mai puțin decât aprecia turnirele burlești și parodice organizate de către burghezi sau de-a dreptul de către țîlhari sau marginali. Alte compoziții poetice vorbesc despre turnire de păsări, de clerici contra laici, de călugări contra măicuțe și așa mai departe; iar în plan folcloric, în curînd avea să devină faimos turnirul de la sfîrșitul iernii, dintre Carnaval și păresimi, a cărui versiune distractivă ne este povestită de nuvelistul Sabadino degli Arienti. Nu lipsesc nici „turnirele de doamne”, compoziții poetice și muzicale pe baza cărora se organizau momente coregrafice.

Legătura dintre alegorie, teatru și jocul militar poate fi bine surprinsă în veacul al XV-lea în două scrieri complementare ale lui René d'Anjou, ducele Lorenei și regele formal al Neapolelui. Cea dintîi, *Livre des Tournois*, reprezintă poate cel mai amplu și mai complet tratat teoretic, descriptiv și normativ scris vreodată despre știința turnirelor (importante sînt pasajele în care se examinează echipamentele, blazoanele, armele „curtenești” care de multe ori nu erau metalice: cele defensive, din piele, iar cele ofensive, din lemn). Cea de-a doua, *Livre de Cœur d'Amour épris*, povestește, în schimb, sub forma unui roman cavaleresc, peripețiile complexe legate de îndrăgostire și descrie în termeni de călătorii, dueluri și încercări inițiatice fazele succesive ale cuceririi, seducției și relației erotice.

Iată cum, descriind o aventură ce pornește de pe cîmpul de bătălie de-abia preschimbat în arenă de turnir și sfîrșește în jocurile și

spectacolele de la curte, am arătat, de asemenea, care a fost parabola descrisă de cultura cavaleriească între secolele al XII-lea și al XVI-lea; și, în același timp, pierderea valorilor militare și sociale concrete pe care cei investiți cu demnitatea cavaleriească au trebuit s-o accepte.

O teză celebră a lui Marc Bloch – mai apoi negată sau limitată de un întreg sector al medievisticii, în special al celei germane, iar mai curînd revăzută și într-o anumită măsură reevaluată, după cum demonstrează un eseu magistral al lui Giovanni Tabacco – susținea că instituția cavaleriească s-ar fi aflat la originea nobilimii din Evul Mediu timpuriu. Sigur este că, de îndată ce rangul de cavaler – a cărui primire era marcată de ceremonia de investire – a început să cîștige în importanță din punct de vedere social și cultural, iar cavaleria, prin urmare, dintr-o asociere liberă a unor oameni înarmați în jurul unei căpetenii, a părut să înceapă a se transforma în instituție, principii Europei feudale au intervenit pentru a îngrădi mecanismul investițiilor pe baza cooptării, ca și pentru a regulariza pătrunderea în mediul totuși compozit al celor ce purtau *cingulum militare*. Primele prevederi restrictive pe care le cunoaștem cu certitudine (și pe care sîntem obișnuiți să le indicăm cu numele lor german de *Abschliessungen*, „închideri”) le găsim în Anglia, în Sicilia aflată sub normanzi și în Germania dinastiei Hohenstaufen. Ne aflăm deci în plin secol al XII-lea, însă avem indicii clare că în unele zone europene ele datează mai de mult. În practică, s-a început prin a se refuza dreptul de a primi centura și pintenii de cavaler celor care nu aveau deja în familie – și printre ascendenții direcți – alți cavaleri. Deși rangul de cavaler în sine nu a fost niciodată declarat ereditar, au fost declarate ereditare criteriile de obținere a lui: prin urmare, și privilegiile legate de condiția cavaleriească, dar și îndatoririle de rigoare. Pe termen lung, acestea din urmă s-au dovedit a fi cele mai apăsătoare: cu atît mai mult cu cît ceremonia de investire – atunci cînd nu se profita de prilejul oferit, de exemplu, de ziua dinaintea sau imediat de după vreo bătălie, ori de trecerea vreunui prinț prin părțile locului: împrejurări în care se realizau investiții sumare –, cu baia, veghea la arme, darurile (mai ales veșminte) pe care proaspătul cavaler se cădea să le ofere invitaților, era greu de suportat economic. Aceasta explică modul în care, în veacul al XIII-lea, mulți dintre cei care aveau dreptul evitau să acceadă la rangul cavaleresc și rămîneau – mai ales în Anglia – *squires*, *damoiseaux*, „domnișori”, într-un cuvînt, scutieri: adică, la rangul imediat inferior celui de cavaler, purtat de cei ce năzuiau să încalțe într-o bună zi pintenii auriți, dar care, date fiind obligațiile implicate, preferau să rămîna „aspiranți” pentru toată viața. Se știe cum acest *squire* a devenit, pe pămîntul britanic, reprezentantul tipic al micii aristocrații.

Între timp – dincolo de termenul comun *miles*, care îi reunea pe toți membrii a ceea ce în mod ideal ar fi trebuit să reprezinte o frăție de arme supranațională și de care erau legate însemnele și tradițiile

investiturii – se diferențiau treptat caracteristicile regionale și naționale ale cavaleriei, care, tinzînd să se transmită pe cale ereditară, își găsea în heraldică expresia ideologică și culturală specifică. Necesitatea de a garanta o anumită dinamică socială, mai cu seamă în vremuri de mare mobilitate socio-economică, așa cum au fost secolele al XIII-lea și al XIV-lea, a fost acoperită în Franța prin niște *lettres d'anoblissement* speciale, care permiteau derogarea de la normele restrictive și îngăduiau oamenilor de origine modestă să acceadă la rangul cavaleresc și să-și aleagă un blazon: conotații fundamentale pentru intrarea în ceea ce începea să se configureze ca fiind nobilimea. Și în orașele din nordul și centrul Italiei, unde spre sfîrșitul secolului al XIII-lea rangul cavaleresc era considerat de către feluritele guverne „populare” – expresie a întreprinzătorilor și negustorilor – drept unul din semnele distinctive ale păturilor „magnaților” pe care căutau să le excludă de la exercitarea puterii, foarte curînd el a devenit o țintă rîvnită de înșiși „oamenii noi”, care de altfel erau amatori de a investi în terenuri și castele și de a asuma o formă de viață ce o imita pe aceea a nobililor francezi sau germani, ori chiar pe aceea a aristocrației feudale și senioriale din Peninsula. Foarte curînd aveau să fie investiți cavaleri „din popor”; iar în 1378, la Florența, ciompii, lucrători subalterni din lînării, aveau să pretindă la rîndul lor posibilitatea de a exercita actul suveran al investiției de cavaleri. Rangul cavaleresc, de altminteri, era cerut celor ce rîvneau la anumite funcții, de exemplu de *podestà* sau de căpitan al poporului, în alte orașe decît cele de origine.

Cu timpul, oricum, termenul de „cavaler” a început să pară insuficient pentru a-l desemna pe deținătorul rangului respectiv. Lupta călare constituia o practică exercitată și independent de apartenența la acest rang: și astfel, încetul cu încetul, a apărut nevoia de a distinge, de exemplu, între *milites* simpli și *milites* „echipați” (adică, investiți cavaleri) sau, cum s-a spus mai tîrziu, *equites aurati*, o expresie pe care izvoarele italiene populare o traduc prin „cavaleri cu pîteni de aur”. Era însă vorba de o distincție socială ai cărei deținători se fereau să încalce. De obicei – în mecanismul formațiunilor militare orășenești, senioriale sau mercenare – deținerea legitimă a rangului cavaleresc aducea cu sine dreptul la o soldă de înrolare mai mare; dar nimic sau aproape nimic în plus. Iar abuzurile firește că trebuie să fi fost numeroase.

În Evul Mediu tîrziu cavaleria era considerată încă forța principală a armatei. În funcție de rangul lor ierarhic, cavalerii puteau fi „stegari” (adică demni de a ridica un steag, simbol al jurisdicției asupra pămînturilor proprii, și, prin urmare, aflați în fruntea unui grup pe care-l comandau) sau „bacalaureați”, termen care în franceză reprezenta în mod obișnuit sinonimul și omofonul lui *bas chevalier*. În realitate, diferența dintre „marea” și „mica” nobilime suferise deja un proces de deplasare și – lăsîndu-i la o parte pe cei mulți de origine

umilă sau oricum nearistocrată promovați în rîndul cavalerilor din voința regilor – era deja evident faptul că, în toată varietatea sa, cavaleria constituia un strat inferior, iar uneori de-a dreptul pe cel mai de jos, al unei aristocrații aflate în criză din clipa în care bazele puterii și ale prestigiului său – pămîntul și armele – nu se mai găseau la înălțimea unor vremuri dominate de niște programe vizînd centralizarea progresivă a unor monarhii care, din feudale, tindeau să devină absolutiste (sau, în Italia, state regionale), ca și de economia monetară controlată de bancheri, negustori și întreprinzători: cu toate că iubeau fastul cavaleresc (cu prerogativele civile de rigoare) și însemnele sale heraldice, aceștia din urmă nu se gîndeau, cu siguranță, să le transforme într-un fundament existențial, cu atît mai puțin într-unul războinic.

Oricum, în Franța, cavalerii bacalaureați, deținători ai unor feude care abia dacă erau suficiente pentru a înarma un singur războinic (feude „de scut”), și-au găsit pentru multă vreme o activitate oarecum lucrativă în Războiul de o sută de ani. În Germania, cavalerii, atît cei de condiție liberă, cît și *ministeriales*, care fuseseră mereu riguros separați de marea nobilime și căroră sistemul *Heerschild*-ului le hărăzise rolul de nobilime subalternă, trăiau pe seama domeniilor proprii, uneori cu adevărat sărace, și se consolau participînd la turnire, care deveniseră o adevărată instituție. Însă, prea adesea sărăciți și apăsăți de datorii, prin forța lucrurilor se transformau în prădători (*Raubritter*), mai ales în dauna negustorilor bogați din orașe, pe care îi numeau cu dispreț „saci de piper”. În ce-i privea, aceștia din urmă reacționau organizînd expediții punitive împotriva castelelor, sau angajînd la rîndul lor cavaleri la fel de nevoiași precum semenii lor jefuitori, gata să se coboare pînă la a-și trăda rangul („negustori de sînge”, îi numeau ceilalți) și a deveni vînători de bandiți, chiar și atunci cînd aceștia purtau centuri și pîteni auriți. De aici și frecvența cu care acești nobili mîndri dar disperați, ce nu știau decît să lupte, se angajau în trupele de mercenari: niște companii cu structură mercantilă (după cum bine a demonstrat Mario dal Treppo), dar în care mai supraviețuia încă, deși atenuată, o oarecare strălucire din vechea virtute cavalească.

O tragedie asemănătoare trăiau și cavalerii spanioli, orgolioșii *hidalgos*, care, spre deosebire de mulți semeni de-ai lor din alte zone ale Europei, nu aveau să se mulțumească niciodată cu transformarea lor în niște agricultori mai mult sau mai puțin prosperi, și care considerau demn de ei să trăiască numai prin faptele de arme. O dată încheiată, prin căsătoria „Regilor Catolici” Ferdinand de Aragón și Isabela de Castilia, lunga perioadă de revolte și războaie civile ce a urmat stabilizării *Reconquistei*, mulți dintre acești *hidalgos* aveau să se refugieze în milițiile pedestre, glorioasele *tercios*, cu care pe bună dreptate avea să se mîndrească împăratul Carol Quintul; sau aveau să încerce aventura cavalească dincolo de ocean, amestecînd ecoul

legendelor cosmografice medievale referitoare la Asia (după cum se știe, vreme îndelungată avea să se încerce identificarea ei cu Lumea Nouă), care vorbeau despre Paradisul Terestru, despre Fîntîna Tinereții și despre amazoane, cu realitatea masacrelor și jafurilor ce aveau să marcheze faptele de arme ale vitejilor *conquistadores*. Și aceasta – ca mai târziu războaiele din India pentru romanticii ofițeri ai Maiestății sale britanice, care trăiau în climatul *revival*-ului cavalerismului din veacul trecut – avea să reprezinte una din formele concrete ale aventurii.

În această istorie a cavaleriei marcată de neînțelegeri și contradicții neconținute trebuie, prin urmare, să înregistrăm și faptul că, în Evul Mediu, cultura aristocrată abunda în valori și fermenți cavalești (însă, în mod semnificativ, în Anglia secolului al XV-lea, Thomas Malory putea scrie ceea ce, înainte de apariția capodoperelor lui Ariosto și Cervantes, avea să constituie produsul cel mai de seamă al literaturii cavalești târzii, pe care avea să-l dedice morții lui Arthur și sfîrșitului glorioaselor obiceiuri cavalești), dar că, între timp, din adevărata cavalerie nu mai rămăsese mare lucru: o sumă de aparențe exterioare înșelătoare care se puteau vinde și cumpăra, sau un instrument de promovare socială, sau o adunătură de războinici mîndri de rangul lor, însă lipsiți de mijloace și aflați într-o perpetuă căutare de soluții pentru a o scoate la capăt. În secolele al XVI-lea și al XVII-lea o excepție o va constitui nobilimea poloneză, *szlachta*, salvată sub aspect social atît de situația mereu instabilă din țară – ce reclama prezența luptătorilor –, cît și de „revoluția prețurilor” din Occident, care sporise considerabil valoarea pămîntului (căruia ea îi rămăsese fidelă) și a produselor sale.

Suveranii statelor europene centralizate în curs de apariție au reacționat la criza lumii cavalești pe două planuri net deosebite. Pe primul plan, ei au acționat în sensul privării progresive de puteri și prerogative juridice și social-politice a micii nobilimi (iar, cînd a fost posibil, și a celei mari), într-un proces îndelungat și nu lipsit de unele momente de stagnare și de ocazionale inversări de tendințe (celebra „refeudalizare” din epoca protomodernă), însă destul de coerent în substanța sa. Pe cel de-al doilea plan, ei au creat pentru nobilime, pentru a și-o subordona mai ușor, o serie de „ordine de curte”, după exemplul celor religioase militare și al literaturii cavalești (cel mai reprezentativ era evident modelul Mesei Rotunde), care presupuneau ceremonii fastuoase și ingenioase și o vestimentație luxoasă, dar care erau lipsite de orice semnificație în afara aparatului curtenesc. Aceste ordine – al Sfîntului Gheorghe și al Băii în Anglia, al Stelei în Franța, al Navei în regatul angevin al Neapolelui, al Semilunii în Lorena, al Lîinii de Aur în Burgundia, și mai apoi în Austria și Spania habsburgice, și așa mai departe – reprezintă strămoșii direcți ai distincțiilor onorifice cavalești moderne, cu sistemul lor de decorații. Totuși, în interiorul lor funcționa un cod care, la

credința creștină și la slujirea doamnelor (constantele mitologiei cavalierești „laice”), adăuga fidelitatea față de rege. În acest sens, ele au jucat un rol deloc neglijabil în convertirea în favoarea monarhiei, în țările ce-și păstrasera vechiul regim, a unei nobilimi care, pînă în miezul veacului al XV-lea, nu se dovedește nici pe departe grupată monolitic în jurul tronului și al dinastiei domnitoare.

La baza „decadenței” cavaleriei și a parțialei sale demilitarizări între secolele al XIII-lea și al XVI-lea se află, în orice caz, schimbarea substanțială a tehnicilor militare. Pînă în secolul al XII-lea apăruseră deja cîteva simptome, prin introducerea pe cîmpul de luptă și de asediu a arbaletii, care în varianta ei portativă provenea din stepele Asiei, și pe care Biserica a considerat-o multă vreme nepermisă, dată fiind puterea ucigașă a loviturilor sale. Cu toate că Biserica a interzis-o în conflictele dintre creștini, folosirea arbaletii s-a impus; și o dată cu ea, *long bow*-ul englez, dotat cu o bătaie lungă și cu o mare viteză de tragere (două calități pe care săgeata trimisă de arbaletă nu le avea). Aceste arme de aruncare îi obligaseră pe cavaleri să-și îngreuneze în mod sensibil echipamentul prin adăugarea la cămașa din zale de fier (care se transforma deja, din tunica secolelor al XI-lea și al XII-lea, într-un soi de salopetă mulată pe corp) a platoșelor de fier modelate în punctele critice: gîtul, toracele, spatele, coatele, încheieturile mîinilor și genunchii. Aceste apărători de întărire reduceau importanța scutului, care de altfel incomoda în luptă, atunci cînd cavalerul, ce trebuia să susțină lancea greoaie între subțioara și brațul drept, avea nevoie de brațul stîng liber pentru a conduce calul. Prin urmare, scutul a tins să dispară, rămînînd totuși important ca suport al stemelor heraldice. Mare și în formă de migdală în secolele al XI-lea și al XII-lea, el s-a transformat în secolul al XIII-lea într-o mică armă triunghiulară și s-a modificat progresiv pînă la a căpăta forme fanteziste, decorative din punct de vedere estetic, însă nu și funcționale în cîmp deschis sau în turnir, de unde era eliminat. Acest lent proces a condus, în secolul al XV-lea, către armura alcătuită integral din foaie metalică: cavalerul lansat în bătălie, acoperit din cap pînă în picioare în oțel, constituia un bolid de neoprit. Dar ajungea ca el să fie înconjurat și răsturnat de pe cal, și devenea un biet crustaceu la bunul plac al plebei pedestre. Ceea ce s-a și întîmplat de multe ori, începînd cu acea faimoasă „bătălie a pintenilor” care a fost ciocnirea de la Courtray din 1302, unde infanteria burghezilor le-a administrat cavalerilor o lecție aspră și răsunătoare. Veacul al XIV-lea a reprezentat epoca înfrîngerilor cavaleriei, care a trebuit – cum s-a văzut, de exemplu, la Crécy – să descălece deseori, să-și frîngă partea inferioară a lăncilor și să reziste astfel în defensivă, asemenea unei infanterii greoaie, la atacurile inamicului. Printre altele, îngreunarea armamentului defensiv (lăsînd deoparte o creștere rapidă și violentă a prețurilor) îi împiedica pe cavaleri să rămînă multă vreme în șa și îi obliga să selecționeze rase de cai din ce în ce

mai puternice și mai rezistente; însă și mai puțin rapide, expunându-l astfel pe războinicul călare tirului inamic pentru o perioadă mai lungă de timp decât înainte. Ca un remediu, trebuiau scurtați timpii de asalt și distanțele de parcurs pînă la contactul cu inamicul: dar cînd de partea cealaltă se aflau arcași și arbaletieri bine aliniați și acoperiți de marile scuturi dreptunghiulare numite „paveze”, rezultatul atacului devenea nul sau de-a dreptul dezastruos. Același lucru se petrecea atunci cînd cavalerul lansat în galop era nevoit să se oprească dinaintea liniei lungilor lănci ale infanteriilor comunale sau, mai tîrziu, mercenare (atît elvețienii, cît și lăncierii din sudul Germaniei erau cunoscuți ca specialiști în a lupta încadrați în asemenea corpuri de armată compacte). Cavaleriei îi rămîneau aparatul solemn, turnirele, provocările „la duel”: însă adevăratul război, la cumpăna dintre Evul Mediu și epoca modernă, cerea de-acum altceva. Armele de foc, începînd din secolul al XIV-lea, au dat o ultimă lovitură funcționalității militare și prestigiului moral al luptătorului călare: „blestemată, nelegiuită scornire” va numi Ariosto archebuza, dînd glas cîntecului de lebdă al cavaleriei medievale. Însă protagonistul ultimei sale perioade, nobilul și viteazul Bayard, avea să cadă tocmai dintr-o lovitură de tun falconet (o piesă de artilerie ușoară), iar moartea lui este paradigmatică.

Frumoasa aventură cavalească a murit în pădurea de lănci și în fumul bombardelor, printre bastioane fortificate și sub tirania suveranilor absolutiști din veacul al XVI-lea? Da și nu. Sigur, luptătorul călare a cunoscut din primii ani ai acestui secol o lungă perioadă de eclipsă, din care avea totuși să renască în secolul următor, ca „pistolier”, ca lăncier sau ca dragon (nemaivorbînd de husari și de ulani, personaje provenite inițial din stepe). Manevra „în melc”, platoșa și pistolul¹ aveau să-l reintroducă pe luptătorul călare pe cîmpurile de bătălie ale Europei. În ce privește distincțiile și decorațiile cavalești, farmecul și prestigiul lor aveau să dureze pentru multă vreme, pînă aproape de zilele noastre: și aveau să se nutrească tocmai dintr-o mitologie și o literatură extrem de bogate și de multe ori foarte frumoase, care au constituit o voce inconfundabilă în panorama culturală europeană. Pe vremea Mariei Antoaneta sau a mareșalului Radetzki se deplîngea, este adevărat, moartea cavaleriei; în Eugen de Savoia sau în Ludovic de Bavaria aveau să fie văzuți, rînd pe rînd, „ultimii” cavaleri. Totuși, din legendă în legendă, din decorație în decorație, din *revival* în *revival*, fascinația civilizației cavalești dăinuie încă în lumea contemporană: ea a reușit să se adapteze pînă și la mitul *cowboy*-ului, ca și la lumea desenului animat și a *science-fiction*-ului.

1. Tip de archebuză de mici dimensiuni, folosită de cavalerie începînd din secolul al XVII-lea (n.t.).

Cavaleria se naște moartă: abia născută, ea plînge lîngă corpul neînsuflețit al lui Roland, căzut la Roncevaux. Și plînge lîngă un erou căzut de multă vreme, dacă ne gîndim că Roland-personajul istoric a trăit în secolul al VIII-lea, iar cîntecele datează din secolul al XI-lea. „Marea virtute” rămîne aceea a „cavalerilor din vechime”. Aceasta este una din regulile jocului: întrucît mitologia cavalierească aparține unui mod de a înțelege istoria care apelează mereu la tema lui *mundus senescens* și a corupției prezentului, împotriva căruia este invocată venirea eroului fără pată și fără prihană. Așteptarea cavalerului face parte dintr-o necesitate soteriologică profundă: și nu întîmplător printre cei mai recentți exegeți ai mitului sfîntului Gheorghe se numără și psihanaliști. Însă în același timp – și în termeni aparținînd nu psihanalizei, ci deja unei deveniri istorice concrete – instituțiile cavalierești și cultura care, între secolele al XI-lea și al XVIII-lea, și poate chiar mai mult, le-a conferit prestigiu, s-au dovedit a fi printre cei mai puternici catalizatori ai procesului de identificare și de cucerire a conștiinței de sine a omului occidental; ai procesului de civilizare, cum l-a numit Norbert Elias. Este un dat important, care nu poate fi ignorat, și la care nici noi, contemporanii, nu putem în nici un chip renunța.

Referințe bibliografice

Lipsește o istorie generală a cavaleriei, care, de altfel, poate că este imposibil de scris. În orice caz, pentru o idee de ansamblu poate fi util M. Keen, *Chivalry*, Yale University Press, New Haven-Londra, 1984 (trad. it., *La cavalleria*, Guida, Napoli, 1986). Ceremoniile de investire sînt tratate în cele două cărți ale lui J. Flori, *L'idéologie du glaive* și *L'essor de la chevalerie*, ambele Droz, Geneva, 1983 și, respectiv, 1986. Pentru turnire se poate apela la J. Fleckenstein (coord.), *Das ritterliche Turnier im Mittelalter*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1985. Sensul aventurii cavalierești este examinat de către M. Del Treppo, în *I mercanti catalani e l'espansione della Corona d'Aragona nel secolo XIV*, Napoli, 1972, G. Duby, *Guglielmo il Mareciallo. L'avventura del cavaliere*, Laterza, Roma-Bari, 1985, E. Köhler, *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1970 (trad. it., *L'avventura cavalleresca*, Il Mulino, Bologna, 1985), G. Tabacco, „Su nobiltà e cavalleria nel Medioevo. Un ritorno a Marc Bloch?”, în *Studi di storia medievale e moderna per Ernesto Sestan*, vol. I, Olschki, Florența, 1980, pp. 31-55. În legătură cu războiul medieval, un punct de plecare optim îl reprezintă Ph. Contamine, *La guerre au Moyen Age*, PUF, Paris, 1980 (trad. it., *La guerra nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna, 1986).

Capitolul III

ȚĂRANUL ȘI MUNCILE CÎMPULUI

Giovanni Cherubini

Să vorbim despre țăran și despre muncile cîmpului referindu-ne la întreaga Europă din ultimele două sau trei secole ale Evului Mediu este o misiune foarte anevoioasă, deloc ușor de îndeplinit în limitele spațiului pe care acest scurt eseu ni-l îngăduie. Foarte multe erau, într-adevăr, diferențele în viața agricolă și în înseși condițiile de mediu de la un capăt la celălalt al continentului; de aceea, cu toate că în marea lor majoritate țăranii aparțineau aceleiași clase de mici producători, de producători primari (pe care-i putem deosebi, pe de o parte, de culegătorii tribali și de păstorii nomazi și, pe de altă parte, de lucrătorii salariați și de agricultorii capitaliști și colectiviști), profilul omului de la țară își schimbă trăsăturile de la o regiune la alta. Trebuie să spunem de la bun început că însăși întinderea geografică a Europei latine la care se limitează studiul nostru a suferit modificări de-a lungul timpului. În secolul al XIII-lea, ea s-a extins din nou la cvasitotalitatea Peninsulei Iberice, în urma retragerii forțate a islamului (și, încă dinainte, creștinătatea latină recucerise Sicilia). În centrul continentului și la Marea Baltică, latinitatea se afla în contact, după niște linii nu pretutindeni riguros definite, cu creștinătatea greco-ortodoxă sau cu populații încă păgîne, creștinate cu forța de către cavalerii teutoni, chiar în decursul secolelor examinate de noi. Din Europa așa cum o înțelegem astăzi rămîn oricum pe din afară toată Rusia și teritoriile Imperiului Bizantin, care au fost legate însă de latinitate prin efemerul imperiu înfiripat de occidentali între anii 1204 și 1261, ca urmare a celei de-a patra cruciade. Să precizăm totuși că, pe parcursul lucrării noastre, ne vom referi pe scurt și la această Europă nelatină.

Alte dificultăți în identificarea unor trăsături generale ale țăranului european și ale activităților sale apar apoi din diversitatea foarte mare de mediu geografic, de soluri, de climă, de populație, de dezvoltare agricolă în diferitele zone ale continentului: la nivelul rudimentar al tehnicilor medievale, toți acești factori cîntăreau mai mult decît în zilele noastre, în activitățile agricole și în viața omului în ansamblu.

Din punctul de vedere al exploatării agricole, Europa poate fi împărțită, în ce privește relieful, în două părți, cu condiția să excludem, desigur, date fiind condițiile climaterice restrictive, cea mai mare parte a Norvegiei, a Suediei, a Finlandei și a nordului Rusiei europene. Prima dintre cele două părți exploatabile pentru agricultură, formată din cea mai mare parte a Spaniei, din sud-estul Franței, din

cea mai mare parte a Italiei, din Grecia, din Peninsula Balcanică la sud de Carpați, este așezată la peste 500 de metri deasupra nivelului mării și cuprinde vaste arii cu adevărat muntoase (cu singurele excepții constituite de cîmpia Padului și bazinul dunărean). Cea de-a doua, așezată la nord de prima, începe din Anglia meridională și dinspre coastele occidentale ale Franței și se întinde pînă la Urali și Caucaz, incluzînd întinse zone de cîmpie, rareori mai înalte de 200 de metri. Precipitațiile din cursul anului se prezintă într-o distribuție foarte variată. Mai regulate în părțile occidentale și centrale ale mării cîmpii europene, ele sînt foarte neregulate și concentrate mai ales toamna și primăvara în zonele mediteraneene, unde sînt însoțite uneori de averse violente și dăunătoare spre sfîrșitul verii. În ce privește altitudinea, producția agricolă se dovedește imposibilă deasupra unui anumit nivel, în munții din prima zonă. În privința solurilor, cele din podișurile europene centrale și occidentale, precum și cernoziomurile Rusiei se dovedesc, desigur, mai bogate decît solurile ușoare ale Mediteranei. Trebuie totuși să precizăm că unele soluri de la cîmpie, potențial foarte productive, nu erau pe atunci exploatate agricol, întrucît erau încă mlăștinoase, cum se întîmpla de exemplu în Italia, și anume în părțile cele mai joase ale cîmpiei Padului, în Valdichiana și în Maremma.

Alte dificultăți provin, dimpotrivă, din bogăția inegală sau, dacă preferăm, din sărăcia mai mică sau mai mare a surselor care ne-ar îngădui să precizăm densitatea demografică și formele de populare sau tendințele populației de-a lungul secolelor.

Pe de altă parte, rolul agriculturii, prezența pădurilor și a terenurilor necultivate, activitățile pastorale, permanente, seminomade sau transhumante apar combinate în proporții diferite de la o regiune la alta. În anumite cazuri, colonizarea agricolă era exclusiv sau preponderent o colonizare internă; în altele, dimpotrivă, ea însoțea și susținea o pătrundere politică, cum s-a întîmplat cu înaintarea germană spre ținuturile slave sau cu recucerirea creștină a sudului Peninsulei Iberice; în altele, ea pornea de la niște regiuni dinainte locuite, ca țărmurile anumitor fiorduri norvegiene sau cîmpiile din Suedia meridională, pentru a ajunge în zone mai înalte, nepopulate și acoperite încă de păduri. Nu peste tot producția agricolă și munca țăranilor aveau rolul de a întreține o populație urbană însemnată. În sfîrșit, în anumite regiuni trăiau într-un contact nemijlocit țărani de neamuri diferite, ca în Sicilia, în Spania și în ținuturile slave germanizate, cu niște consecințe nu întotdeauna limpezi în alcătuirea profilului oamenilor de la țară.

O serie de ipoteze și deducții adesea ingenioase, întreprinse pe baza puținelor date disponibile, i-au îndemnat pe cercetători să considere că, în ansamblu, Europa ar fi atins apogeul demografic aproximativ în primele decenii ale secolului al XIV-lea, după cîteva secole de creștere lentă, dar continuă, a populației. Anticipată și urmată de alte numeroase dificultăți, marea epidemie de ciumă din

anii 1347-1350 va reduce, spre jumătatea secolului al XV-lea, această populație la jumătate sau la două treimi față de începutul secolului al XIV-lea. În continuare se va înregistra o revenire lentă. În opinia unora, se pare că în total, la momentul apogeului, populația Europei se ridica la 73 de milioane de locuitori, cifră pe care mulți au socotit-o totuși exagerată pentru capacitățile de producție ale agriculturii din multe zone, și la 50 de milioane spre jumătatea secolului al XV-lea. Dovezile indirecte ale sporirii populației în Europa, începînd din secolele al X-lea și al XI-lea sînt, în primul rînd, creșterea populației urbane și a numărului orașelor, restrîngerea pădurilor, a mlaștinilor și a zonelor necultivate, strămutarea pe noi locuri a unor indivizi, grupuri de familii și a unor întregi comunități de țărani care au întemeiat biserici și sate, și ramificarea caselor și familiilor. Mai ales referitor la istoria satelor, adică la cucerirea de noi terenuri, cercetătorii au adunat deja dovezi abundente, folosind o documentație în general foarte limpede. Din eroica luptă a țăranului cu natura atotputernică, în încercări izolate sau coordonate de către seniori, abații sau orașe – mai ales în cazul orașelor italiene din zona Padului – s-au păstrat numeroase urme chiar în numele multor sate de pe continent: „*villae novae*”, *bourgs* în provinciile din vestul Franței, *abergements* în cele orientale (mai ales în Burgundia), *bastides* în cele din sud-vest, nuclee locuite desemnate printr-un nume de persoană și prin sufixele *berg*, *feld*, *dorf*, *rode*, *reuth* în țările de limbă germană. Din lupta grăa împotriva apelor, a mării și mlaștinilor, episodul cel mai însemnat a fost cel al construirii de poldere în Țările de Jos. Însă tot împotriva apelor mării au luptat cu succes și țărani englezi în *fens*, bretonii și locuitorii din Poitou, la fel ca țărani italieni din toată zona Padului și din alte zone interioare mai mici – împotriva mlaștinilor și a revărsării rîurilor.

Dimpotrivă, prăbușirea demografică a fost însoțită de un reviriment al activităților pastorale față de cele agricole, de abandonarea unor soluri cultivate marginale și mai puțin productive, ca și de dispariția unor sate întregi: fenomene care nu au avut totuși pretutindeni aceeași intensitate, nici aceleași consecințe asupra economiei agrare și asupra formelor așezărilor omenești. Dincolo de marile fluctuații ale populației, fondul comun al Europei în Evul Mediu tîrziu (în pofida apariției unor poli de o intensă prezență urbană, ca în Flandra, Toscana central-nordică și bazinul parizian) a continuat să aparțină unei lumi profund rurale, în care cam nouă zecimi din populație trăia pe și din pămîntul muncit. Distribuția acestei populații varia mult de la un loc la altul. Densitățile difereau sensibil nu numai de la o zonă lucrată la alta, de exemplu de la ținuturile intens populate din Île-de-France la cele din Europa Orientală, din Norvegia sau Islanda, ci chiar în interiorul aceleiași regiuni sau în regiuni învecinate, în funcție de schimbarea condițiilor ambientale și de posibilitățile de exploatare agricolă.

Populația totală, estimată de către unul din cei mai mari experți în demografie istorică pentru marile sectoare geografice ale continentului, evidențiază aceste diferențe profunde. Sudul Europei (Grecia, Balcanii, Italia, Peninsula Iberică) ar fi numărat, după aceste calcule inevitabil foarte aproximative, 25 de milioane de locuitori în 1340 și 19 milioane în 1450; Europa Occidentală și Centrală (Franța, Țările de Jos, Insulele Britanice, Germania, țările scandinave), 35,5 milioane în 1340 și 22,5 milioane în 1450; întreaga Europă Orientală, 13 milioane în 1340 și 9,5 milioane în 1450. Cifrele de mai sus pun în evidență gradul de populare extrem de redus al celui de-al treilea sector al continentului, în care Rusia întreagă n-ar fi depășit 6 milioane de locuitori, iar vastul spațiu polono-lituanian, 2 milioane. Dar și în interiorul Europei Central-Occidentale și de Sud diferențele erau cu siguranță remarcabile. Pentru cele două date considerate, cele 10 și respectiv 7,5 milioane de locuitori din Italia reprezentau o populație mult mai densă față de cele 9 și respectiv 7 milioane de locuitori avansate pentru întreaga Peninsulă Iberică; cele 19 și respectiv 12 milioane de locuitori estimate pentru Franța și Țările de Jos sugerează un grad de populare mult mai mare față de cele 11,5 și respectiv 7,5 milioane calculate pentru întregul complex germano-scandinav, în interiorul căruia, pe de altă parte, mai ales țările scandinave aveau o densitate scăzută. Apoi, legătura populației agrare cu orașele nu era pretutindeni aceeași. Dacă aproape toate adăposteau, într-adevăr, între zidurile lor o proporție mai mică sau mai mare, dar în general importantă, de proprietari funciari, în schimb nu toate găzduiau lucrători agricoli propriu-ziși. Aceștia erau adesea numeroși în orașele mai mici și mai puțin dezvoltate economic, de exemplu în anumite centre din sudul Italiei, și aproape necunoscuți în marile centre manufacturiere și comerciale ca Florența, Pisa, Siena, Gand. Populația agrară trăia în special adunată în sate lipsite de fortificații sau, dimpotrivă, protejate de ziduri sau construcții de apărare, de unde pleca în zori să muncească pe câmpurile din jur, să culeagă fructe din păduri, să ducă turmele la pășune, să vîneze sau să pescuiască. Oricum, nu lipsea o dispersie a populației, chiar dacă habitatul nu era întotdeauna situat în același context ambiental și economico-social: ca exemplu, locuințele izolate din avangarda colonizării – apărute mai ales ca urmare a unor inițiative individuale de deștelenire – sau cele ale arendașilor din anumite zone din centrul Italiei. Spre deosebire de ceea ce se credea în trecut, familiile țărănești constituiau, de cele mai multe ori, nuclee simple sau nuclee lărgite, adică alcătuite din părinți, unul, doi sau trei copii, bunicul și/sau bunica, în timp ce familiile „extinse” par să fi fost mai degrabă rare. În orice caz, familia țărănească apare în general cu atît mai solidă cu cît sînt mai bune condițiile sale materiale de viață, mai întinse pămînturile de care dispune și mai numeroase animalele, îndeosebi cele de tracțiune.

Acești țărani europeni trăiau în peisaje agricole profund diferite și, după cum vom vedea, muncile agricole cărora trebuiau să li se dedice de-a lungul anului nu erau peste tot aceleași. Zonele muntoase, de la Pirinei la Masivul Central, de la Alpi la Apenini și la Balcani, erau în general caracterizate de niște suprafețe relativ modeste de terenuri cultivate cu cereale, în comparație cu marile întinderi acoperite de păduri și finețe. Alte suprafețe mai joase, puțin populate, acoperite cu mlaștini și bălți, ca Maremma sau anumite pămînturi din Sardinia, prezentau un aspect asemănător în multe privințe cu cel de la munte. Altele, ca Meseta, interiorul Siciliei și multe întinderi de pămînt din Europa Centrală, cunoșteau o masivă prezență a grîului și a altor cereale. Altundeva, dimpotrivă, ca pe colinele toscane și în alte porțiuni din Italia central-nordică, se afirmase cu timpul, chiar în ultimele veacuri ale Evului Mediu, o policultură intensivă de cereale, vii și plante roditoare. În alte regiuni, mai ales mediteraneene, se plantaseră, dimpotrivă, monoculturi arboricole sau măcar culturi prevalente și caracteristice, ca măslinele în împrejurimile Sevillei sau în Puglia, pe lîngă lacurile italiene subalpine și în cîteva zone din Liguria, vița-de-vie în „grădinile” din Conca d’Oro (aici prezența citricelor era deocamdată modestă) și în multe sate din Calabria și Campania. În anumite zone, ca acelea din jurul Valenciei, Sevillei și la Palermo, se păstrau urmele mai avansatei agriculturi arabe, mai ales în ce privește sistemele de irigație. În alte părți, unde clima nu permitea cultura măslinei – imposibilă oricum peste o anumită latitudine – a fost răspîndită cultura nucului, care putea furniza nu numai prețioasele fructe „bune de păstrat” (reprezentate în mod obișnuit de smochinele uscate), ci și ulei comestibil și pentru iluminat. În sfîrșit, multe zone agricole, nu numai la munte, păstrau urmele evidente ale unui echilibru complet răsturnat în favoarea activităților pastorale transhumante, ca în Provence, în Meseta, în Puglia, în Maremma din Toscana și Lazio.

Sistemul de cultură dicta, desigur, ritmurile și etapele muncilor agricole. În orice caz, pretutindeni, preocuparea principală a țăranului era să asigure propriei familii și celor ce eventual aveau drepturi asupra pămîntului cultivat de el sau asupra produselor (seniorul feudal, proprietarul urban, Biserica locală) producția de cereale, care constituia peste tot ingredientul fundamental al alimentației umane, mai ales pentru păturile mai modeste. Ingredientul fundamental, însă nu uniform, întrucît tocmai după calitatea pîinii (pîine albă, pîine intermediară, pîine din cereale inferioare, ca alacul sau chiar sorgul) se evidenția cea dintîi ierarhizare esențială a păturilor sociale. Din căutarea febrilă a pîinii, observabilă de la un capăt la celălalt al Europei, decurgea motivația principală a unei dorințe de autarhie și autosuficiență, prezentă în toate comunitățile rurale și nu tocmai străină proprietarilor urbani și nici păturilor superioare ale societății (într-o oarecare măsură această dorință privea însă și alte producții

primare, vinul în primul rând). Fragilitatea agriculturii în fața capriciilor naturii și amenințarea perpetuă a foametei iminente, împreună cu dificultățile transportării la distanță a produselor agricole ne oferă explicația de fond a acestei situații. Aceasta însă nu înseamnă nicidecum că produsele agricole n-ar fi circulat de la o regiune la alta. Mai jos ne vom referi la vin, iar deocamdată vom adăuga, cu titlu de exemplu, că grânele din Sicilia constituiau o marfă aproape regulat importată, dacă putem spune astfel, pentru zonele mai intens urbanizate din Italia central-nordică. Se cuvine totuși să precizăm că dacă cerealele, din momentul aratului și pînă la semănat, la cules, la treierat, solicitau o mare parte din munca și preocupările țăranilor, această muncă și aceste preocupări nu erau peste tot aceleași, ca urmare a cel puțin patru factori: sistemul de asolament, tipurile de pluguri folosite, animalele de muncă disponibile și productivitatea solurilor. La cei patru factori putem adăuga încă unul, din nefericire insuficient studiat pentru toate zonele rurale europene, care ține atît de calitatea solurilor, cît și de nivelul atins de tehnicile și practicile agricole, și anume numărul de arături pentru pregătirea terenului de semănat. Foarte scăzută pretutindeni față de norma actuală (în medie, sămînța producea probabil în Europa nu mai mult de patru la unu, cu urcări pînă la șapte-opt sau chiar zece la unu și coborîri pînă la doi-trei la unu), productivitatea se reducea în general pe solurile mediteraneene, ușoare, față de solurile adînci și dense din Europa Centrală și Occidentală, și pe terenurile de la mare altitudine față de cîmpie. Apoi, nu toți țăranii dispuneau de animale de tracțiune pentru plug (deși nu lipseau cazurile de folosire a calului, animalul tipic pentru această muncă era boul, înjugat în pereche sau în mai multe perechi pentru solurile mai dificile), cu aceeași ușurință și în aceleași condiții cînd erau nevoiți să le ia în concesiune. Este semnificativ faptul că în comunitățile țărănești posedarea uneia sau mai multor perechi de animale de tracțiune constituia adesea un element decisiv de stratificare socială. Țăranii stabiliți pe solurile dense și adînci din Europa Occidentală și Centrală foloseau apoi un plug mai perfecționat și mai greu, cu antetren cu roți, brăzdar și coarne, răspîndit în cursul Evului Mediu timpuriu. Țăranii italieni de la sud de Apenini, ca și cei din toate zonele uscate de la Mediterană, foloseau însă în continuare vechiul plug cu brăzdar simetric, care despica doar solul, fără a întoarce brazda. În alte zone, ca interiorul Siciliei sau Sardinia, în sfîrșit, supraviețuia plugul primitiv cu piron, eventual cu vîrf întărit cu fier. Dar și sistemele de asolament despărțeau, în cele din urmă, o Europă pe care am putea-o numi umedă și cu soluri adînci, de o Europă uscată și cu soluri ușoare. Aceasta din urmă cunoștea numai alternanța dintre pîrloagă și cerealele de iarnă, în timp ce prima alterna rotațiile între cereale de iarnă, cereale de primăvară/leguminoase și pîrloagă, cu reducerea la numai o treime a solului lăsat pentru odihnă.

Dintre muncile pentru recoltarea grînelor, secerișul se făcea pretutindeni cu secera – poate nu întotdeauna, cum se credea înainte, dar oricum deseori dințată. Cum arată de altfel și minunatele reprezentări artistice ale lunilor anului în numeroase biserici din Occidentul european, tulpinile erau retezate sus, pentru a lăsa pe cîmp, după ce acesta fusese străbătut de spicuitori pentru adunarea spicelor împrăștiate, o hrană modestă pentru animale, dar și un mijloc elementar de îngrășare a terenului. Atunci cînd cîmpurile nu conțineau culturi arboricole, la sfîrșit miriștile erau adesea arse, împreună cu ierburile amestecate, obținîndu-se astfel cenușă fertilizatoare pentru sol. Ciclurile lunilor anului ne permit, totodată, să evidențiem că, după cum s-a dovedit, dincolo de locurile comune și de tradiții, artiștii au ținut seama de realitățile mediului și climei, făcînd să cadă culesul în zile din ce în ce mai înaintate în an pe măsură ce ne îndepărtăm de Mediterana. Ciclurile însele, ca și alte reprezentări artistice, în special picturale, și, de asemenea, o documentație mai specifică arată că pentru treieris țăranul recurgea, lucrînd în perechi sau în grupuri, la sistemul îmblăciului sau, în țările mai sudice, unde clima permitea lucrul în aer liber, la călcatul spicelor cu boi și cabaline, mai ales catîri în anumite zone mediteraneene. Pentru măcinat, exceptînd unele cazuri, de altfel încă insuficient documentate, în care se continua măcinatul manual în cadrul domestic, țăranul își transfera grîul la profesionistul acestei activități, adică la morar, care folosea la moară energia hidraulică (în aproape toată Europa acesta era, în ultimele secole ale Evului Mediu, tipul exclusiv sau predominant de moară), sau energia eoliană în zonele sărace în ape și/sau bogate în vînturi.

Dintre muncile necesare culturilor arboricole ne mărginim la a le aminti doar pe cele privitoare la vița-de-vie, în primul rînd întrucît cultivarea acesteia tindea să se răspîndească pe aproape toate solurile, depășind dificultățile de altitudine și climă (se știe că vița-de-vie a trecut la un moment dat Canalul Mînecii, ajungînd și în Anglia, de unde a fost eliminată, după cît se pare, numai de înrăutățirea climei în secolele al XIII-lea și al XIV-lea); în al doilea rînd, pentru că muncile cerute de vie și de vinificație se întindeau de-a lungul tuturor celor patru anotimpuri; în al treilea rînd, pentru că vinul constituia, împreună cu pîinea, o componentă fundamentală în alimentație (pe alocuri înlocuit de cidru și de bere) și, oricum, un produs de notorietate universală, măcar pentru motive liturgice; în al patrulea rînd, în sfîrșit, pentru că tocmai căutarea unor vinuri de preț (și de aici impulsul pentru o viticultură specifică) a reprezentat, în secolele examinate de noi, unul dintre elementele de distincție pentru păturile superioare, urbane și neurbane. În acest sens, cunoaștem cererea din partea zonelor centrale și de nord ale Italiei, și nu numai, a vinurilor puternic alcoolizate din sudul continental italian și a celor din Corsica; de asemenea, cererea de vinuri de Bordeaux în Anglia și Țările de

Jos. La fel de cunoscut este și rolul cererii externe, ca și acela al facilităților transportului fluvial în dezvoltarea viticulturii pe văile Ronului, Saônei, Senei, Mosellei și Rinului. În afară de muncile propriu-zise de plantare și întindere a viei, de altfel nicidecum excepționale, fie și numai datorită repetatelor distrugerii de vii pe care războaiele le presupuneau pe lângă incendierea locuințelor și a grânelor, vița-de-vie necesita lucrări de curățire, săpat, îngrășare, rărire a coardelor, pregătire a butoaielor, cules, preparare a vinului, în care în multe cazuri se angajau bărbații adulți, dar și, în fericitul moment al culesului viei, femeile și copiii. Nimic din toate acestea nu se petrecea în cazul unor plante ca măslinele, care conferea totuși un caracter inconfundabil, în momentul culesului și stoarcerii măslinelor, anumitor zone rurale sau unor așezări urbane ca acelea din provincia Bari sau din Salento. Numai în regiunile cultivate cu castani avem de-a face cu un alt caz în care planta prevalentă în economia rurală dădea vieții comunității un ton la fel, dacă nu chiar mai frapant, mai ales în zilele și lunile culesului, ale căutării migăloase de către săracii satului a fructelor rătăcite, ale păscutului porcilor care se hrăneau cu ultimele resturi, ale uscării castanelor, ale măcinării lor și ale depunerii făinii în lăzile din interiorul locuințelor.

În încheierea acestei părți dedicate rolului culturilor și folosirii produselor în viața țaranului, este nimerit să precizăm că, dacă preocuparea pentru autosuficiență constituia, după cum am arătat, cel dintâi stimul pentru muncă, nu lipseau, ba chiar au devenit din ce în ce mai numeroase, anumite condiționări și stimuli de o cu totul altă natură, cum sînt, în primul rînd, cererile de bunuri alimentare în zonele cele mai populate, sau de produse „industriale” din manufacturile urbane. Pentru primul aspect a fost emisă ipoteza că interesul coroanei și al păturilor nobilimii, de exemplu în Sicilia, ar fi forțat pînă la limita de rezistență potențialul de producție al grînelor din insulă, cu o puternică repercusiune negativă asupra condițiilor de viață ale populației rurale. Pentru cel de-al doilea aspect, putem în schimb aminti că producția lînii, atît în orașele Italiei, cît și în cele din afara ei, a impulsionat cultivarea feluritelor plante folosite în vopsitorie, ca drobușorul și roiba, și a favorizat, pe cît se pare, în cursul recesiunii demografice dintre jumătatea secolului al XIV-lea și jumătatea celui de-al XV-lea, o intensificare a activității de creștere a ovinelor transhumante, facilitată în multe zone de echilibrul relativ dintre producția alimentară și numărul de locuitori. Participarea familiilor țărănești la piață pare să fi fost, oricum, modestă în ansamblu. Mai degrabă decît produse de importanță fundamentală, ca grîul și vinul, care erau vîndute mai curînd de către seniori, de instituțiile ecleziastice și de marii proprietari de la oraș, țaranii furnizau, în piețele din sate sau din orașe, produse provenite din creșterea păsărilor și animalelor de pe lângă casă, fructe proaspete și uscate, brînză și lapte, produse din păduri, mici obiecte de artizanat.

Calendarul păstorilor transhumanți era foarte diferit de cel al țăranilor sau al păstorilor sedentari. Retrași pe timp de vară, de obicei între mai și septembrie, în colibe fragile, în munți, ei coborau toamna, înainte de sosirea primelor zile reci, către cîmpiile căldute, împreună cu turmele și cu iepele lor încărcate cu provizii, adulții ajutați adesea de păstori mai tineri, uneori chiar copii. Prepararea brînzei, îngrijirea oilor și mai ales a mieilor, tunderea, apărarea turmei împotriva lupilor (în colaborare cu nelipsiții cîini purtînd zgărzi întărite cu fier), cunoașterea rîurilor și a traseelor, atenta supraveghere ca turmele să nu pătrundă pe terenurile cultivate constituiau elementele de fond și esențiale ale vieții păstorilor. Nomadismul lor îi apropia, de altfel, mai mult ca pe țăranii sedentari, de niște realități ambientale și sociale diferite, îmbogățindu-le adesea, în singurătățile din cîmpurile deschise, psihologia și cunoștințele concrete. În schimb, numărul animalelor crescute de către țăranii sedentari era pretutindeni mai curînd modest, fie pentru că în zonele mai dezvoltate, ca acelea din preajma multor orașe din Toscana și din nordul Italiei, terenuri în prealabil necultivate, de folosință colectivă, fuseseră privatizate și folosite pentru culturi iar în acest fel se redusese libertatea pășunatului, fie pentru că, în alte părți, supremația seniorilor asupra comunităților țărănești presupunea și o prioritate, în privința folosirii pășunilor și terenurilor necultivate, a vitelor din proprietatea seniorului. Predomina, față de creșterea bovinelor, cea a oilor, a porcilor, a caprelor, cum pare de altfel să o dovedească, cel puțin în anumite regiuni meridionale, alcătuirea meselor, așa cum rezultă din multe săpături arheologice. Pe de altă parte, acest substrat comun prezenta polarități locale și regionale, capra dovedindu-se tipică pentru zonele uscate din sudul Europei, iar porcul – pentru Europa Centrală; în sfîrșit, nu lipsesc nici cîmpiile, ca acelea de pe lîngă Parma, Piacenza și Reggio-Emilia, în care umedele și bogatele pășuni favorizaseră deja, către sfîrșitul Evului Mediu, creșterea intensivă a vacilor de lapte și, în consecință, dezvoltarea producției unor lactate deja cunoscute și apreciate.

Diferită era și viața lucrătorilor din păduri, care erau de multe ori și mici proprietari sau mici proprietari-crescători. Muncile lor, care constau mai ales în tăierea lemnului și în producerea cărbunelui (și se poate presupune că aceste două activități, așa cum s-a întîmplat mai tirziu, constituiau două specializări distincte), erau condiționate de inevitabila succesiune a anotimpurilor, din care trebuiau excluse lunile de iarnă. Trebuie să adăugăm, în sfîrșit, că întreaga lume țărănească era caracterizată de munca manuală, care nu se limita numai la lucrările propriu-zis agricole, ci se extindea, mai ales în lunile de iarnă, și la mici activități artizanale, cum ar fi confecționarea de coșuri, ca și la construirea și repararea uneltelor. Femeile de la țară se ocupau cu torsul și țesutul pentru nevoile familiei, iar în unele ținuturi în care economia de piață pătrunsese mai bine, și

cu torsul pentru lînăriile de la oraş. La bugetul familiei contribuiau de altfel, încă de la o vîrstă foarte fragedă, toţi membrii săi. Sarcina încredinţată copiilor era adesea de a duce vitele la păscut, însă atunci cînd raportul dintre veniturile provenite din muncile cîmpului şi consistenţa nucleului familial se dezechilibra excesiv, se căutau felurite remedii, uneori trimiţînd fetele încă mici ca servitoare pe lîngă familiile de la oraş, plasînd băieţii pe la meşteri artizani să înveţe meserie, soţiiile angajîndu-se pe post de doici pentru copiii vreunui orăşean înstărit sau pentru copiii abandonăţi, pe la vreun spital: toate – fenomene bine atestate în surse şi, de asemenea, bine studiate pe baza bogatei şi diversificatei documentaţii din cîteva oraşe italiene.

Iarna aducea apoi, într-o foarte mare parte a continentului, momentul deosebit de îmbietor al tăierii porcului, reprezentat la rîndul său în acele cicluri ale lunilor anului care atestă fuziunea profundă dintre spiritualitatea creştină şi farmecul agrar al vieţii medievale. Monotona repetitivitate a vieţii ţăranului era întreruptă numai de momentele de sociabilitate determinate de participarea la liturghie şi de frecventarea cîrciumii din sat duminica (un fel de contra-biserică sau de „biserică a diavolului”, în mod repetat dar inutil condamnată de sinoade şi de predicatori), de participarea la tîrguri, de mersul la moară sau la prăvălia fierarului, un artizan prezent de-acum, în aceste ultime secole ale Evului Mediu, în toate ţinuturile rurale, din moment ce folosirea fierului, cu toate că acest metal rămînea „preţios” (căci numărul uneltelor ţăranului era într-adevăr sărăcăcios), fusese larg răspîndită la ţară. Acestor momente mai obişnuite li se adăugau altele, mai extraordinare, succedîndu-se în cadenţă anuală, ca marile sărbători religioase, hramul bisericii locale, sau altele, cu totul excepţionale, ca nunţile. Toate aceste momente provocau în primul rînd o ruptură la nivelul elementar al alimentaţiei şi vestimentaţiei, prin exhibarea, cînd era posibil, a luxului ţărănesc şi prin organizarea unor mese îmbelşugate şi a unor chefuri straşnice, ce constituiau pandantul inevitabil al slabei alimentaţii din zilele obişnuite.

Individ ducînd o viaţă specifică, ce îl deosebea de meşteşugari şi de orăşeni, parte dintr-o familie care constituia pentru el cea dintîi şi cea mai firească celulă socială, membru al unei parohii care-l înscrisa încă de la naştere în rîndul creştinilor, indiferent de aprofundarea mesajului religios pe care va fi reuşit să o dobîndească la vîrsta adultă, ţăranul reprezenta, de asemenea, o componentă a comunităţii rurale locale. Această realitate, dincolo de diferenţele uneori sensibile de la o regiune la alta şi de la un moment istoric la altul, îi făcea asemănători pe ţăranii din întreaga Europă, chiar dacă nu lipseau, cum am arătat, cazuri de săteni care trăiau în singurătate (ceea ce nu înseamnă însă neapărat că sînt total desprinşi de

comunitatea de origine), iar dezrădăcinații, vagabonzii, cerșetorii, tîlharii și răufăcătorii de origine țărănească au devenit din ce în ce mai numeroși tocmai ca urmare a dezvoltării economice. Comunitatea rurală era subordonată în toată Europa puterii unui senior, laic sau cleric, proprietar de terenuri întinse sau mic stăpînitor local, deținător al unor puteri largi sau perceptor al unor censuri și servicii mărunte. În raporturile pe care le întreținea cu comunitatea sau cu seniorul, în legătura și în conflictul dintre senior și comunitate, se consuma cea mai mare parte a vieții sociale și politice a țăranului. Monarhia sau rangurile superioare păreau de fapt adesea îndepărtate, chiar dacă deloc lipsite de sugestie și de forță coercitivă. În această lume tradițională au pătruns totuși, în unele părți ale Europei, anumite noutăți care și-au făcut simțite efectele asupra vieții materiale și mentale a păturilor rurale. Aceasta s-a petrecut mai cu seamă în zonele de dezvoltare a Comunelor italiene, în care a avut loc, chiar în ultimele secole ale Evului Mediu, o reducere considerabilă a senioriilor rurale – sau măcar o reorganizare politică, administrativă, juridică, militară și economică a teritoriilor, întreprinsă de ocîrmuirea orașelor –, precum și pătrunderea masivă a proprietarilor de la oraș la țară, urmată de o la fel de masivă expropriere a țăranilor, ca și de o profundă criză a multor comunități rurale.

În afara acestei situații tipice pentru Italia, nu lipseau nici localitățile ce nu se aflau sub stăpînirea unui senior, niște comunități țărănești care se bucurau, prin urmare, de condiții speciale. Era cazul tuturor locurilor din sudul Italiei declarate „domenii ale coroanei”, adică dependente de coroană în mod nemijlocit. Numărul lor a oscilat în intervalul de timp studiat de noi și, deși ele erau constituite mai ales de centrele urbane și mici fișii din teritoriile limitrofe, caracterul economic al acestor centre urbane nu excludea ca ele să fie locuite de țărani propriu-ziși. Se pare apoi că încă mai existau în Europa regiuni marginale și cu totul speciale, ca Islanda, în care locuitorii alcătuiau niște comunități țărănești nesupuse încă, sau nu complet, unor seniori propriu-ziși. Se cuvine, în sfîrșit, să adăugăm că, în chiar interiorul senioriei, nu toți locuitorii aveau aceeași poziție față de senior. Mai ales în ce privește relația cu pămîntul, se putea întîmpla ca, spre deosebire de forma generală de proprietate țărănească pe care ne pregătim să o descriem, unii locuitori să se bucure de pămînturi complet libere de censuri și corvoade. Oricum, mai frecventă a rămas în Europa situația satului stăpînit de unul sau mai mulți seniori. În aceste locuri, pămînturile apar divizate schematic în trei mari porțiuni: prima, exploatată nemijlocit de către seniorul local; a doua, împărțită țăranilor în concesiuni familiale, ereditare de formă sau de fapt; a treia, reprezentată de păduri și terenuri necultivate, de folosință colectivă. Seniorul se îngrijea de cultivarea pămînturilor sale (*pars dominica*) prin munca servitorilor domestici ori a unor salariați mai mult sau mai puțin temporari, sau prin

prestarea, de către țăranii concesionari, a unui număr de zile de lucru, singuri sau cu boii pe care-i aveau. Aceste zile de lucru au început totuși să se împuțineze în cursul secolului al XII-lea, când dispar în Franța, la sud de Loara și Burgundia, în vestul armorican, în centrul și nordul Italiei, dar mai întârzie în Anglia, unde par să se fi menținut mult mai bine. Ponderea acestor munci a continuat oricum să scadă și în secolul următor; în destul de multe zone ele n-au dispărut însă cu totul, cum se observă în cazul multor domenii din Italia meridională. Pentru răscumpărarea integrală sau pentru reducerea zilelor de muncă, țăranii au fost nevoiți să accepte vărsarea către seniori a unei sume de bani și/sau să mărească censurile în bani ori dările în natură pe care le datorau pentru pământurile primite în concesiune. De asemenea, folosirea terenurilor necultivate pentru păscut, ca și culesul lemnului sau al fructelor sălbatice constituiau prilejuri de conflicte între senior și țăran; se poate remarca adesea tendința seniorului de a „privatiza” o parte din ele în avantajul său, pe lângă aceea de a-și rezerva prioritatea exploatării lor pentru turmele personale. Însăși tendința reglementării vînătorii a presupus la rîndul ei, din ce în ce mai mult, o excludere tot mai mare a țăranilor de la exploatarea parțială a darurilor naturii, în favoarea claselor nobiliare și a suveranilor. Cu toate acestea, nu se poate nega faptul că pretutindeni țăranii extrăgeau, din pescuitul și vînatul pe teritoriu, o parte deloc neglijabilă în raport cu propria hrană sau cu propriile posibilități de cîștig, menținînd în avantajul lor, măcar de fapt dacă nu și de drept, o activitate tradițională în acest mediu.

Mai exista un mod în care seniorii obțineau venituri din exploatarea pămîntului, ba chiar niște venituri care au crescut în secolele pe care le examinăm, datorită dinamismului și mobilității sporite a economiei și societății, care implicau și schimburi mai active în ce privește pămîntul. Sumelor cerute de senior pentru a-i „reîvesti” pe țăranii cu pămîntul strămoșesc li s-au adăugat treptat sumele cerute pentru dreptul de comercializare, în interiorul, dar uneori și în afara comunității rurale, a totalității sau a unei porțiuni din propria „moșie”. Totuși, mulți seniori nu-și scoteau cele mai importante venituri din drepturile asupra pămînturilor date în exploatare țăranilor. În anumite zone, în care administrația seniorială era mai vigilentă, cîștigurile obținute de senior din dreptul de proprietate erau mai însemnate, chiar dacă, cel puțin înainte de marea criză demografică, se înregistrează pretutindeni tendința de reducere a acestui drept, prin concesionarea unei părți din ce în ce mai mari țăranilor, ca o consecință, printre altele, a presiunii demografice crescînde și a foamei de pămînturi despre care am vorbit: o tendință care i-a transformat pe unii seniori în niște simpli percepatori de censuri și arende.

Unul dintre veniturile senioriale cele mai importante decurgea, apoi, din monopolul pe care seniorii îl obținuseră treptat asupra exploatării industriale a apelor (la care s-a adăugat pe alocuri și

monopolul asupra cuptorului și a cîrciumii satului). Seniorului îi revenea dreptul de a instala mori hidraulice sau pive mecanice, iar din acest drept el percepea bani sau o cotă-parte din ce se măcina, fie că exploata nemijlocit mașina hidraulică (prin intermediul unui subaltern), fie că îi concesiona gestiunea altcuiva. Există în Europa cronici care descriu eforturile întreprinse de către seniori împotriva comunităților subordonate, pentru a obliga familiile țărănești să renunțe la obiceiul de a-și măcina manual grîul în mediul domestic, și să recurgă la moara „banală” (de la „*ban*” = dreptul general de a comanda, de a constrînge, de a pedepsi). Pentru a face mai „didactică” această obligație, s-a ajuns – este cazul unei faimoase abații din preajma Londrei – să se tapeteze vorbitorul mănăstirii cu fragmente din pietrele de moară stricate, astfel încît țăranii, cînd veneau să verse censul sau să ceară audiență, să-și împrăpăteze memoria. Raporturile dintre țăran și senior nu erau determinate de o simplă condiționare economică din partea unui proprietar funciar, la care țăranii ar fi putut replica printr-o condiționare a forței de muncă necesare pentru cultivarea pămîntului, ci de o condiționare de natură politică. Seniorul era de fapt deținătorul unor puteri, mai mult sau mai puțin largi, cu caracter militar, teritorial și jurisdicțional. Fiecare senior, pe o bază locală, îi judeca pe locuitorii satului cel puțin în ceea ce privea delictele și contravențiile; monarhia sau seniorii mai mari își rezervau „dreptul sîngelui” sau dreptul de a condamna la moarte. Dar nu lipseau în Europa situații în care seniorii locali puteau da pedeapsa capitală ori pedepse corporale, cum a fost, de exemplu, cazul multor seniori din centrul și nordul Italiei, pentru sustragerea de sub autoritatea imperială, sau atunci cînd stăpînirea orașelor asupra teritoriilor înconjurătoare nu se afirmase încă, sau cum s-a întîmplat în secolul al XV-lea în sudul Italiei în timpul conflictului dintre monarhie și nobilime, care a deplasat în favoarea acestuia din urmă fracțiuni mereu mai mari din puterea politică. Administrarea justiției însemna desigur, pe lîngă puterea asupra sătenilor, și perceperea rentelor senioriale; funcția militară, de șef local, a seniorului, care putea dispune de grupuri mai mult sau mai puțin numeroase de oameni înarmați, fie pentru micile conflicte cu alți seniori, fie pentru serviciul în armate mai mari, în sprijinul seniorilor mai însemnați sau al monarhiei, îi confirma preeminența. Rămîne eventual de studiat, pentru fiecare caz în parte, în ce fel participau țăranii la această funcție militară a seniorului lor, în ce măsură îi finanțau actele războinice, în ce măsură luau parte la expedițiile sale, sau, dimpotrivă, în ce măsură meseria armelor era rezervată unui grup anume de locuitori, dintre care unii, cel puțin, erau distinși cu titlul de „cavaleri”. În realitate, din cauza îndepărtării, chiar pentru puține zile, a adulților de comunitățile lor, sau – ceea ce era și mai rău – din cauza daunelor și distrugerilor pe care le suferea satul atacat, ca și din cauza rechiziționării vitelor, războiul

nu era prea iubit de țărani. Aceasta însă nu excludea, pe de altă parte, faptul că societatea țărănească era străbătută, ca întreaga societate de altfel, de tonalități violente ce nu excludeau folosirea cuțitului, disputele sîngeroase și răzbunările în lanț. Este în special cazul acelor comunități marginale, venind în contact cu o natură mai ostilă, așezate în general la graniță, cum erau, de exemplu, comunitățile din nordul Apeninilor. Există, prin urmare, o aversiune față de război, dar și o deprindere mentală și un comportament practic nu străine de violență, ceea ce arată complexitatea raportului țăranului cu armele, ce nu poate fi redus la o examinare sumară a factorilor politici și instituționali. Pe de altă parte, din funcția militară a seniorilor și din profesionalismul lor de oameni ai armelor, țăranii apreciau aspectul defensiv și protector. Fortificarea unor sate sau a unor așezări minore preexistente, sau ridicarea de noi așezări împrejmuite de ziduri, așa cum studiile o dovedesc, de exemplu, pentru Italia secolelor al XI-lea și al XII-lea, cu ierarhiile politico-teritoriale care au derivat, a fost cu siguranță percepută de oamenii de la țară în primul rînd ca o posibilitate de apărare și de refugiu în fața primejdiilor, pentru propria persoană, pentru familie, pentru recoltă, pentru bunuri și pentru animale. Această funcție de protecție a fost de altfel asigurată și de robuste ziduri ale abațiilor și fortărețelor izolate ale cîte unui baron, ca și – mai ales pentru țăranii care locuiau sau cel puțin lucrau pe pămînturile suburbiilor – de zidurile orașelor.

Comunitatea rurală era în general mai veche decît senioria, uneori mai veche cu multe secole, dacă ținem seama că, așa cum s-a demonstrat pentru multe regiuni mediteraneene, satul își trage rădăcinile din epoca romană sau chiar din cea preistorică. Asupra acestui tip de comunități, abia în cursul Evului Mediu, și uneori nu înainte de secolele centrale și finale ale acestuia, s-au suprapus treptat noi drepturi și pretenții ale potentatilor laici și clerici. Alte sate și alte comunități se dezvoltaseră în jurul vechilor „*villae*” romane, adică pe latifundiile din epoca imperială tîrzie, trecute apoi treptat în stăpînirea năvălitorilor germanici și a aristocrației france, avînd drept urmare o lentă și progresivă schimbare a condiției personale a vechilor sclavi, a administrării pămînturilor, a drepturilor titularilor de „*villae*”, din ce în ce mai largi, de la proprietatea simplă pînă la stăpînirea asupra oamenilor. Alte sate și alte comunități se născuseră în schimb, mai ales în faza creșterii demografice dintre secolele al XI-lea și al XIII-lea, pe niște teritorii depopulate, păturoase și necultivate, concesionate abațiilor de către marile familii nobiliare sau de către suverani. În sfîrșit, alte sate se identificaseră, încă de la apariție, cu o putere seniorială oarecare, eventual mai puțin opresivă decît cea din comunitatea de origine, ca atunci cînd grupuri întregi de țăranii germani au fost împinse să colonizeze pămînturile slave de dincolo de Elba. Acestea au cunoscut, de asemenea, o colonizare internă, ca și o restrîngere generală a vastelor suprafețe împădurite

în favoarea arăturilor; ele înregistraseră, începînd din secolul al XII-lea, atingînd apogeul în secolul al XIII-lea, o puternică afluență de coloniști germani, care au pătruns pînă în Transilvania, impulsionați de către principii, de episcopi sau de ordine religioase cavaleresti, ca acela al cavalerilor teutoni.

Atunci cînd spunem că în general comunitatea rurală era mai veche decît senioria, apelăm, mai mult decît la dovezi concrete și abundente, la estimări logice asupra necesității de organizare a vieții satelor de către locuitorii lor, la cîteva mărturii izolate din Evul Mediu timpuriu și la ceea ce știm despre epoca antică. În documentele scrise comunitatea rurală apare efectiv abia în ultimele secole ale Evului Mediu și numai în puține cazuri începînd din secolul al XI-lea, în multe regiuni din Europa, mulțumită sutelor de „carte de libertate”, de „carte de scutire”, de *consuetudines*, de *Weistümer*, de „statute” pe care comunitățile au reușit să le smulgă seniorilor, constrîngîndu-i să treacă în scris obligațiile țăranilor, funcțiile proprii și înțelegerile încheiate. Aceste mărturii scrise, mai mult decît nașterea unei comunități rurale, par să dovedească întoarcerea la documentul scris din niște considerente care o priveau în mod direct. Fără a diminua cu nimic importanța politică și nu doar pur formală a acestui fapt, mai trebuie să adăugăm că încă dinainte, pentru organizarea păscutului atît pe pămînturile necultivate, cît și pe cele cultivate, pentru exploatarea apelor, pentru organizarea arăturilor, pentru semănat și pentru cules, pentru o supraveghere minimă împotriva daunelor aduse plantelor de oameni și animale, pentru lupta sau apărarea împotriva animalelor dăunătoare, ca lupii, urșii, vulpile, țăranii fuseseră nevoiți să stabilească, în sat sau chiar între sate diferite, un minim de colaborare reciprocă. Pare greu de închipuit, mai cu seamă în condițiile administrative sumare ale vremii, că toate acestea puteau fi lăsate în seama raportului dintre țărani (care, în orice caz, nu ar fi putut fi întotdeauna implicați ca indivizi, ci ca o colectivitate locală) și oamenii marelui proprietar, ai abației sau ai seniorului.

Totuși, în secolele examinate de noi, așa cum un abate, un episcop sau un baron putea fi seniorul mai multor sate, tot astfel un singur sat putea fi împărțit între mai mulți seniori, ceea ce complica raportul dintre comunitatea locală și senior, atît pentru oamenii din acea vreme, cît și pentru noi, care îl studiem.

Dacă, din toate motivele expuse, colaborarea dintre comunitatea rurală și senior era indispensabilă pe plan local (și ne putem chiar gîndi că dezvoltarea completă a senioriei a stimulat însăși viața comunității, contribuind la o conștientizare mai profundă de către țărani a propriei identități, individuală sau colectivă), la fel de inevitabil era conflictul de interese. Țăranul putea, din cînd în cînd, să-i reproșeze seniorului multe lucruri: o predispoziție excesivă pentru război, avariția arendașilor, o sentință nedreaptă ori samavolnicii de

tot felul, personale sau pecuniare, necunoscute în trecut; așa au fost percepute dorința de a impune monopolul asupra măcinatului la moara hidraulică seniorială, ca și impozitul (comparabil, pe o treaptă mai înaltă a societății feudale, cu „ajutorul” pe care-l datora vasalul), ce consta într-o contribuție în bani, fixată arbitrar, cel puțin inițial, de către senior, pentru a compensa protecția pe care el o acorda. Conflictul lua cel mai adesea formele rezistenței tacite, însă în mod repetat exploda și în revolte deschise, iar uneori, atunci când interesele țăranilor coincideau și dintre ei se ridicau conducători locali mai capabili, chiar în răscoale regionale sau supraregionale. În secolele examinate de noi, expresiile cele mai cuprinzătoare ale acestei trăsături native a societății rurale și senioriale (M. Bloch a scris că răscoala țărănească era congenitală pentru această societate, așa cum este greva pentru societatea capitalistă), chiar dacă este vorba de manifestări complexe care nu se reduc la nemulțumirea oamenilor de la sate, au fost în Franța Jacqueria din 1358, iar în Anglia marea revoltă țărănească din 1381, în cursul căreia insurgenții nu numai că au ocupat Londra, dar, pentru cităva vreme, l-au avut în mâinile lor pe tânărul suveran.

Punctele de discordie dintre senior și țărani priveau – de la caz la caz și în funcție de varietatea mediului geografic, de diferențele de nivel de dezvoltare a instituțiilor senioriale, de prezența mai mare sau mai mică a unor puteri superioare – situația juridică a persoanelor, situația juridică a pământurilor, exploatarea spațiilor necultivate, administrarea justiției, monopolurile senioriale, arbitraritatea sau legitimitatea celor mai felurite drepturi senioriale. Statutele, cartele de libertate și pactele scrise se ocupă în consecință preponderent de această tematică, adăugînd uneori tot ceea ce ținea de ordinea și pacea vieții rurale, ca supravegherea terenurilor cultivate, protecția plantelor, cositul finului, paza împotriva incendiilor. În acest sens, oricît de remarcabile ar fi diferențele de la un capăt la celălalt al Europei, începînd cu cantitatea și calitatea diferite ale documentației disponibile, certitudinea a ceea ce se datora seniorului și lupta împotriva noilor impuneri (reale sau aparente) constituiau un teren comun. Stabilizarea impozitului și tentativa, dacă nu de a abolii, măcar de a reduce monopolul seniorial asupra morii constituie două aspecte importante ale acestei situații. Cel puțin în ce privește moara, faptul apare cu toată claritatea în pactele prin care anumite comunități rurale din centrul Italiei, răscolite împotriva seniorilor lor, se supuneau orașului vecin, care le mulțumea nu doar prin trecerea în administrarea lor exclusivă a pământurilor necultivate și prin scutirea de cens și corvezi, ci și prin transferul către comunitate al monopolului asupra morii.

O aspirație comună a țăranilor mai era aceea de a revendica o tot mai mare libertate a persoanei prin răscumpărarea sau abolirea zilelor de muncă obligatorie pe pământurile senioriale, diminuarea

censului și arendei, o mai mare libertate în alegerea soțului sau a soției și așa mai departe. Acestei presiuni pentru o mai mare libertate a persoanei i s-au adăugat, într-o anumită măsură ca un complement necesar, cererea și cucerirea unei mai mari libertăți în privința pămîntului, prin lărgirea drepturilor de a-l vinde, de a-l cumpăra, de a-l lăsa moștenire. Dimpotrivă, documentația nu este întotdeauna precisă – și din nou în părțile centrală și de nord ale Italiei ea este mai bogată – în ceea ce privește presiunea exercitată de comunitate pentru a limita sau, cel puțin, pentru a controla mai bine prerogativele senioriale pe plan juridic sau politic în general. Succesele țăranilor în direcția unei mai mari libertăți a persoanei și a unei mai mari disponibilități a pămîntului fuseseră obținute, între altele, și datorită faptului că țăranul din Evul Mediu tîrziu avea posibilitatea să facă unele economii, mulțumită vînzărilor în orașele de-acum dezvoltate și în târgurile rurale care se înmulțiseră. Dar aceste succese introduceau deja prin ele însele în interiorul comunității o posibilitate crescîndă de diferențiere socială. O atare diferențiere, atestată aproape pretutindeni, chiar dacă nu prezenta peste tot aceeași intensitate, era apoi alimentată de o serie de factori speciali, ca exercitarea de către țăran a unor funcții încredințate lui de către senior (caz foarte bine atestat documentar, care deschidea posibilități mai mult sau mai puțin legitime de a face avere) sau practicarea cametei. Asemenea fenomene deveneau mai evidente acolo unde centrul urban era mai aproape iar politica și interesele cetățenilor erau mai bine conturate. Aceste grupuri de burghezi rurali, care se distingeau de ceilalți locuitori ai satului uneori și prin stilul lor de viață, întrucît practicau unele activități artizanale sau comerciale, sau chiar pentru că își îndrumau fiii către preoție ori către notariat, n-au adoptat peste tot aceeași atitudine față de oraș. În anumite locuri ei au încercat să introducă urbanizarea, iar în altele au continuat să domine satele natale.

Destul de disputat între cercetători rămîne rolul ce trebuie atribuit crizei demografice în tendințele de fond ale senioriei și ale societății rurale. Efectele ei par să difere de la o zonă la alta; cu siguranță însă, nu o dată opțiunile concrete ale unor suverani, seniori și cetăți trebuie adăugate la influența demografiei. În Occident, slăbirea puterii senioriale, reducerea acelei *pars dominica*, eliberarea individuală treptată a țăranilor, tendința de stratificare a societății rurale vor continua. În Franța și în Anglia mulți dintre marii seniori, printre altele și din cauza diminuării rentelor, s-au hotărît să-și arendeze în bloc senioriile. În Spania și în Italia meridională, unde regele și seniorii nu aveau în față o burghezie solidă, au apărut, dimpotrivă, puternice latifundii. În Germania răsăriteană, căderea demografică le-a îngăduit seniorilor să pună stăpînire pe pămînturile țărănești abandonate și să constituie proprietăți întinse, creînd, datorită slăbiciunii monarhiei, un fel de nou drept „banal” și obligîndu-i pe țărani

la noi munci pe domeniul seniorial. Concomitent cu revirimentul demografic dinspre sfârșitul secolului al XV-lea a existat totuși, și în Occident, un reviriment al senioriilor. Acesta pare să fi cuprins și zona central-nordică a Italiei, care reprezentase în perioada precedentă polul maximei dezvoltări economice și sociale de pe continent. În Anglia, el a fost reprezentat mai ales prin *enclosures*, apărute ca un nou fenomen. Seniorul a pus stăpânire pe câmpiile deschise ale comunității, cultivate în mod tradițional cu cereale, ca și pe terenurile de folosință colectivă pe care țăranii își trimiseseră vitele la păscut secole de-a rândul; le-a adăugat propriilor pământuri și, realizând din toate o mare pășune, le-a încredințat unui negustor de lână sau de vite pentru păscutul turmelor. Dacă în Anglia, cum se va spune, „oile i-au mâncat pe oameni”, de asemenea, în alte părți, încă dinainte și într-o mai strânsă legătură cu scăderea demografică, statele dezvoltaseră pe scară mai largă o creștere transhumanță a ovinelor, creînd în acest sens instituții specializate: *Mesta* spaniolă, Vama oilor în Puglia, Vama pășunilor la Siena, în Toscana meridională, sau Vama oilor în Statul pontifical.

Ne-ar mai rămîne de studiat gîndurile, sentimentele și aspirațiile oamenilor de la țară, dar sărăcia și caracterul tendențios al documentelor ne cam împiedică. De fapt, cu foarte puține excepții, țăranii nu au lăsat mărturii directe despre ei înșiși, în vreme ce mărturiile provenind de la alte pături sociale – clerici, nobili, negustori, meșteșugari – ni-i prezintă într-un mod adesea deformat sau, oricum, indirect. Totuși, spicuind pe ici, pe colo diferite izvoare, mai cu seamă atunci cînd, apropiindu-ne de secolele finale ale Evului Mediu, ele devin mai abundente și mai diferențiate, ceva tot reușim să aflăm. Cu titlu de exemplu putem aminti că adesea întîlnim figuri de țărani, uneori caracterizate prin gesturi și cuvinte, în înscrisurile judiciare cele mai felurite, laice sau religioase. Printre acestea din urmă, deosebit de elocvente sînt actele unei anchete episcopale, studiate pentru descrierea unui cătun din Pirinei, încă pătruns, la începutul secolului al XIV-lea, de erezia cathară; ele demonstrează că, oricît ar fi fost de excepțional și de anormal față de viața de zi cu zi, procesul-verbal al unui tribunal poate dezvălui un întreg univers mental și material. În legătură cu acest cătun, cu locuitorii săi, cu seniorii, cu parohul și păstorii săi transhumanți, au putut fi examinate nu numai condițiile economice, convingerile religioase, alimentația, structura și concepția familiei, ci și anumiți factori mult mai greu de surprins și de atestat documentar, cum ar fi iubirea, raporturile dintre sexe sau, în general, concepția asupra lumii.

Un filon însemnat și lesne de localizat al literaturii europene îl constituie satira antițărănească. Dincolo de diversitatea mediului, a autorilor și a publicului (de exemplu, într-un mediu predominant feudal, una dintre acuzațiile aduse țăranului este lașitatea, în timp

ce într-un mediu predominant burghez, cum este cel toscan din secolele al XIV-lea și al XV-lea – deja marcat de conflictul dintre proprietari și arendașii în parte, ca și de polemica țărănească împotriva nedreptății împărțirii pe din două a recoltelor anuale –, împotriva țăranului este reiterată acuzația de furt în dauna stăpînilor pămîntului), satira scoate adesea în relief, pe lîngă murdăria, sărăcia îmbrăcămintei sau grosolănia mîncărilor, o anume sălbăticie a țăranului, ce pare uneori să-l situeze pe o treaptă intermediară între animale și oameni. Sursele pomenite și o lectură atentă printre rînduri a chiar acestei satire ne arată, dimpotrivă, că țăranul european, dincolo de diversitatea nivelurilor de civilizație de la o zonă la alta și de condiționarea efectivă și generalizată a capacităților și posibilităților sale de a simți și de a gîndi, prin condițiile de viață, carențele alimentare, repetitivitatea muncilor, lupta zilnică pentru existență, marile flageluri ale foametei și ale epidemiilor repetate, bolile sau primejdiile războiului, nu era defel o brută lipsită de idealuri și aspirații. Să spunem deocamdată că, oricît ar fi fost de generalizat, analfabetismul păturilor rurale comporta și cîteva excepții, mai cu seamă în acele teritorii mai dezvoltate economic și dominate de orașe, ca anumite zone din Toscana, în care unii țărani mai bogați, unii mici proprietari, fructificînd probabil rudimentele primite de la parohul satului, erau în stare să scrie mai anevoie sau cel puțin să citească. Iar o astfel de activitate a parohilor probabil că nu se restrîngea numai la acêste zone, în timp ce, pe de altă parte, este cunoscută, cel puțin în Italia central-nordică, hotărîrea anumitor comunități, eventual mai importante și locuite de mici nuclee ale burgheziei rurale, de a se folosi de serviciile plătite ale cîte unui profesor de școală, de a cărui activitate profitau și unii țărani. Apoi, obiceiul sau constrîngerea cu siguranță răspîndite ale oamenilor de la țară de a locui închiși în orizontul mărginit al satului nu excludea cu totul unele experiențe și deschideri decurgînd din contactul cu orașul cel mai apropiat, din participarea la pelerinaje, măcar la locurile de cult învecinate, din deplasările în căutare de lucru (sînt cunoscute pretutindeni, de exemplu, cazurile de folosire temporară în construcții a țăranilor ca mînă de lucru necalificată), sau din migrațiile sezoniere, care nu se limitau la păstorii din zonele cu o economie agrară mai sărăcăcioasă, cum erau cele din Apenini. Însă problema cea mai generală a cunoașterii mentalității și conștiinței țărănești pare a fi strîns legată de problema cunoașterii religiozității populare și a raportului lumii țărănești cu ierarhiile ecleziastice și chiar cu sectele eretice. În acest sens, este de acum bine cunoscut și valabil de la un capăt la celălalt al continentului faptul că multe dintre credințele țărănești își aveau originile într-o epocă precreștină sau într-un spațiu necreștin. Biserica a trebuit să absoarbă, mai cu seamă în interiorul parohiilor, numeroase rituri de îmbunare a naturii și spiritelor, practici animiste și forme de magie simpatetică.

Uneori, parohul însuși nu se dădea în lături de la practicarea magiei, fără să provoace nici un scandal în sufletele simple ale enoriașilor, care percepeau gestul lui ca pe una dintre manifestările funcției sale sacre. Pentru mentalitatea țărănească, multe dintre activitățile Bisericii erau legate de repetarea ciclurilor producției agricole, iar raportul însuși pe care țăranul îl întreținea cu sfinții era unul pur contractual, adică de nuanță magică, de *do ut des*¹: ofrandele trebuiau să asigure calitatea recoltelor, clemența cerului și sănătatea oamenilor și animalelor. În orice caz, atașamentul țăranului față de Biserică, mai cu seamă față de cea a satului, era în general profund. Biserica satului nu era numai loc de rugăciune, ci într-un fel chiar inima comunității: ca pentru a o sublinia mai bine, construcția sacră se înălța (deși uneori turnurile și palatele senioriale îi făceau concurență) deasupra căsuțelor locuitorilor. În biserică, în fața ei sau în cimitir se reunea ansamblul comunității, cel puțin pînă cînd a fost construită o clădire destinată anume acestui scop. În biserică parohul făcea cele mai felurite anunțuri, de interes colectiv; în biserică își găseau adăpost oamenii și bunurile lor în momentele de primejdie; în biserică se desfășurau numeroase sărbători, nu întotdeauna și nu numai cu caracter sacru. Biserica, împreună cu cimitirul învecinat, nutrea memoria colectivă a comunității. Clopotele, al căror nume o bizară etimologie de la începutul secolului al XIII-lea îl deriva „*a rusticis qui habitant in oampo, qui nesciant judicare horas nisi per campanas*”, nu chemau numai la rugăciune, ci scandau și orele zilei, întrucît țăranii nu ajunseseră încă să folosească noul „timp al negustorului”; mai slujeau apoi la combaterea furtunilor, la ținerea la distanță a lupilor, semnalau incendiile și vesteau primejdiile războiului. Ca și participarea la viața civilă a comunității, participarea la viața parohiei constituia o educație ca să spunem așa politică pentru țăran. Preocuparea lui era să observe purtarea parohului și să pună umărul la îngrijirea edificiului sacru, a vaselor și odăjdiilor. În acest sens, comunitatea constituia organizații specializate, care au primit, de la un loc la altul, numele cele mai diverse („*opera*”, „*fabbrica*”, „*luminaria*”, „*maramma*”); în unele localități, în ultimele secole ale Evului Mediu, uneori după exemplul particular al ordinilor cerșetorești, localnicii au înființat confrerii de rugăciune, de penitență și de caritate.

Pentru ca idealurile și revendicările politice și sociale ale țăranilor să prindă contur, erau necesare nu elementele păgîne ale religiozității, ci acelea creștine, ortodoxe și heterodoxe. Țăranii au înțeles bine nu numai consolarea pe care o presupuneau sacramentele, ci și exemplul istoric al Bisericii primitive, ai cărei capi le apăreau tuturor claselor subordonate mult mai apropiați decît abații sau episcopii contemporani, care nu se deosebeau de seniorii laici prin nimic

1. Îți dau ca să-mi dai (n.t.).

mai mult decît, adesea, printr-o mai mare atenție și exigență în administrație. Cu toate acestea, legătura dintre nemulțumirile țăranilor și ereziile evanghelice nu apare de fiecare dată limpede, printre altele și pentru că aceste erezii s-au împletit adesea cu dualismul oriental sau cu unele aspirații milenariste, care îi atrăgeau mai degrabă pe săracii de la oraș, lipsiți de orice mijloace, decît pe țărani ce dețineau o gospodărie, cît de mică. În orice caz, se cuvine să adăugăm că, pentru păturile țărănești, vîrsta de aur era întotdeauna căutată în imaginarul unui trecut îndepărtat mai curînd decît într-un viitor imprecis și imposibil de precizat; în acest sens, sensibilitatea țărănească era legată de o convingere mai generală, aceea că lumea ar fi mers din ce în ce mai rău și că ar fi decăzut cu trecerea secolelor. Conflictul, surd sau manifest, dintre seniori și țărani îmbrăca, pentru aceștia din urmă, sub un veșmînt creștin, aspectul unei lupte pentru libertate. Dintre nenumăratele fraze asemănătoare, o putem reține ca tipică pe următoarea: „Cerem ca toți șerbii să fie eliberați din moment ce Dumnezeu i-a făcut pe toți liberi vîrsîndu-și prețiosul sînge”. Așa cum am văzut, aspirația către libertate a căpătat expresia cererii unei mai mari circulații a pămîntului, a unei reduceri a obligațiilor în muncă și în dări, a unor acorduri scrise între senior și comunitatea țărănească.

Dacă antagonismul care îi opune pe țărani celorlalte grupuri sociale este în același timp generator, dar și dovadă a unei conștiințe politice cît de elementare, aversiunii față de seniori trebuie să i se adauge, de la un anumit moment și într-o măsură variabilă de la un capăt la celălalt al Europei, aversiunea față de burghezi și față de orășeni în general.

În această privință, mărturiile cele mai bogate ne parvin încă o dată din Italia centrală și de nord, în care efectiv prezența unor orașe numeroase și mari, înflorirea guvernelor comunale, transformate mai apoi în seniorii citadine care le moșteneau totuși în multe privințe, ca și apariția și afirmarea unei largi game de pături burgheze au făcut ca raportul dintre țară și oraș să fie unul cu totul aparte, iar relațiile dintre orășeni și țărani, foarte încordate. Dacă primii au conștientizat limpede că, sub calmul și supunerea aparente, sufletul țăranului era adesea înăsprit și plin de invidie și ură (nu au lipsit nici răscoalele colective sau actele de revoltă individuală, însă au fost mai rare, mai ales primele, în zonele arendate, datorită acelei crize a comunității țărănești, deja menționată), țărani au reproșat orașului ca atare mai ales fiscalitatea, politica de aprovizionare care dăuna ținutului, atitudinea disprețuitoare a locuitorilor săi față de oamenii de la țară, iar proprietarilor de pămînturi în particular, lipsa de sensibilitate pentru sărăcia și osteneala țăranului.

Referințe bibliografice

Pentru aprofundarea cunoștințelor despre țăran și muncile câmpului se cuvine, desigur, a fi utilizate în primul rând sintezele despre economia și societatea rurală europene. Cele mai importante au fost traduse în italiană și se deosebesc prin maniera de abordare. Mai multor autori li se datorează volumul *L'agricoltura e la società rurale nel Medioevo* (vol. I din *Storia economica Cambridge*), Einaudi, Torino 1976, care are în vedere toată Europa de-a lungul întregului Ev Mediu. Fundamentală, deși exclude Italia într-o mare măsură, este cunoscuta lucrare a lui G. Duby, *L'economia rurale nell'Europa medievale*, Laterza, Bari, 1966 (retipărită în mai multe rânduri). Foarte util prin abundența de date pe care le oferă despre viața satelor, într-o manieră preponderent descriptivă și referindu-se mai cu seamă la Franța, volumul lui R. Gand și R. Delatouche, *Storia agraria del Medioevo*, Il Saggiatore, Milano, 1968. O sinteză valoroasă, mai cu seamă pentru conceptele conținute, datele cantitative, examinarea raportului dintre populație și resurse, o reprezintă volumul lui B.H. Slicher Van Bath, *Storia agraria dell'Europa Occidentale (509-1850)*, Einaudi, Torino, 1972, în care extrem de îndelungata perioadă studiată ne îngăduie să plasăm mai bine în timp și secolele care ne interesează aici. Chiar Italiei rurale a acestor secole îi este dedicat volumul meu *L'Italia rurale nel basso Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1984.

De țăranul medieval se ocupă în mod special volumul lui R. Fossier, *Paysans d'Occident XI^e-XIV^e siècles*, PUF, Paris, 1984, bogat în sugestii, chiar dacă realitățile italiene sînt slab reprezentate. Foarte util, și nu numai pentru condiția, aspirațiile și luptele țăranilor englezi, este volumul lui R.H. Hilton, *The English Peasantry in the Later Middle Ages*, Clarendon Press, Oxford, 1975. A se vedea, de asemenea, W. Rösener, *I contadini nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1987.

Informațiile pe care le-am dat despre demografie pot fi aprofundate în J.C. Russell, „La popolazione europea dal 500 al 1500”, în *Storia economica d'Europa*, condusă de C.M. Cipolla, vol. I, *Il Medioevo*, Utet, Torino, 1979, pp. 13-54. Viața rurală în ciclurile lunilor din catedrale este studiată în P. Mane, *Calendriers et techniques agricoles (France-Italie, XI^e-XIII^e siècles)*, Le Sycomore, Paris, 1983. Pentru concepția asupra timpului trebuie consultat, desigur, primul eseu din volumul lui J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Einaudi, Torino, 1977. Despre religiozitatea țărănească, bogat în rezultate și sugestii este volumul lui A.J. Gurevici, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Einaudi, Torino, 1986. Despre Mesta spaniolă, a se vedea clasică lucrare a lui J. Klein, *La Mesta. Estudio de la Historia económica española 1273-1836*, Alianza Editorial, Madrid, 1979 (ediția originală, 1936). Satul pirineic la care se face referire în textul nostru este studiat în E. Le Roy Ladurie, *Storia di un paese: Montaillou. Un villaggio occitanico durante l'inquisizione (1294-1324)*, Rizzoli, Milano, 1977.

Capitolul IV

ORĂȘEANUL

Jacques Rossiaud

La sfîrșitul secolului al XII-lea, Richard de Devizes, călugăr din Winchester, vorbește astfel despre londonezi și orașul lor :

Nu-mi place deloc orașul acesta. Toate soiurile de oameni se adună aici venind din toate țările cu puțință ; fiecare rasă își aduce propriile vicii și obiceiuri. Nimeni nu trăiește aici fără să cadă în cine știe ce greșeală. În fiecare cartier găsești din abundență cele mai revoltătoare obscenități... Cu cît un om este mai ticălos, cu atît este mai stimat. Nu vă amestecați cu mulțimea în hanuri... Numărul paraziților este acolo infinit. Actori, măscărici, băieți efeminați, mauri lingușitori, efebi, pederasți, fete care cîntă și dansează, șarlatani, dansatoare din buric, vrăjitori, șantajști, noctambuli, magicieni, pantomimi, cerșetori : aceasta e lumea care umple casele. Așa că, dacă nu vreți să aveți de-a face cu asemenea răufăcători, nu mergeți să trăiți la Londra. Nu am nimic de zis împotriva oamenilor instruiți, a călugărilor sau evreilor. Totuși, cred că, trăind în mijlocul netrebnicilor, ei sînt aici mai puțin perfecți decît oriunde în altă parte [...].

William Fitz Stephen, contemporan al călugărului Richard, are o părere cu totul diferită :

Din toate nobilele orașe ale lumii, Londra, tronul regatului englez, și-a răspîndit în tot universul gloria, bogăția, mărfurile și s-a înălțat cel mai sus. Cerul a binecuvîntat-o ; climatul ei prielnic, religia, lungimea fortificațiilor, amplasarea favorabilă, reputația cetățenilor săi, din toate trage foloase... Locuitorii Londrei sînt faimoși pretutindeni pentru eleganța manierelor și a veșmintelor lor și pentru bunătățile de pe masa lor. Celelalte orașe au cetățeni, Londra are baroni. Pentru ei este de ajuns un jurămint pentru a pune capăt oricărei dispute. Femeile din Londra pot fi comparate cu Sabinele (...) ¹.

Prin urmare, orașeanul locuiește fie în Babilon, fie în Ierusalim. Imagini vechi, dar înăsprițe de două secole de *inurbamento* sălbatic și arătînd foarte bine că orașul se dovedește a fi așezarea unei umanități foarte speciale, condamnată de unii, lăudată de alții. Să trecem peste o evidență : în jutul anului 1250, rețeaua urbană a Europei preindustriale este, în linii mari, constituită. După măsura

1. Ambele texte sînt citate de M.Th. Lorcin, *Société et Cadre de vie en France, Angleterre et Bourgogne (1050-1250)*, SEDES, Paris, 1985, p. 318.

noastră, rezultatele rămân modeste : un monstru – Paris – depășind 100.000 de locuitori și cam jumătate de duzină de metropole – italiene, în afară de Gand – cu mai mult de 50.000 de suflete ; în total, 60-70 de orașe cu mai mult de 10.000 de locuitori și câteva sute depășind mia de locuitori. Ansamblul este inegal repartizat în nebuloase, mai mult sau mai puțin dense. În ariile de dezvoltare, un om din trei sau patru este orășean ; în cele de inerție, doar unul din zece.

Dar nu acesta este esențialul, cel puțin din două motive : orașele – vaste necropole ale lumii rurale – consumă fără măsură o materie umană foarte repede reînnoită. În al doilea rând, influența lor depășește de departe ponderea lor demografică : în orașe se stabilesc școlile, se instalează călugării cerșetori, își fac prinții reședința, breslele se diversifică, iar centrul lor comercial se extinde tot mai mult. Orașul este locul de dezvoltare a unei societăți complexe ce se mulțumește cu sistemul seniorial și ideologia lui, dar își elaborează propriile ierarhii.

Deci, trei întrebări inevitabile : ce au în comun cerșetorul și burghezul, canonicul și prostituata, orășeni și unii, și alții ? Locuitorul Florenței și cel din Montbrison ? Neocitadinul dezvoltării inițiale și descendentul lui din secolul al XV-lea ?

Deși condițiile lor sînt diferite, ca și mentalitățile lor, canonicul se întîlnește prin forța împrejurărilor cu prostituata, cerșetorul și burghezul. Nici unii, nici ceilalți nu se pot ignora, căci se integrează în același mic univers de populare densă care impune forme de sociabilitate necunoscute la sat, un mod de a trăi specific, folosirea cotidiană a banilor și, pentru unii, o deschidere obligatorie spre lume. Guillaume d'Auvergne, episcop de Paris, o remarcă deja pe la 1230. Să ne ferim totuși de a cădea pradă unei mitologii la fel de vechi precum istoria urbană ce exaltă fără măsură valorile citadine față de inerția țăranilor. Între țăran și orășean există numai o diferență de cultură.

Dar este cultura citadină aceeași la Florența și Montbrison, la Siena și Saint-Flour ? Problemă de grad, nu de natură ; lexicul diferă (și încă nu întotdeauna : vedeți familiile din Metz care își au „brigăzile” lor festive, exact ca sienezii sau florentinii), dar limbajul este comun ; nu există fortăreață urbană, „orașul nu trebuie judecat singur” (F. Braudel) ; el este prins într-un ansamblu de rețele de relații (religioase, negustorești, de breaslă etc.) prin care se difuzează modele venite din metropole. În concluzie, dacă nu există „sistem urban”, se dezvoltă un Occident urban, ai cărui membri, toți oarecum înrudiți, fac parte dintr-un fel de clan, cu bogații și săracii săi, dar la a cărui origine stă comunitatea de sînge.

În sfîrșit, a treia problemă : cultura urbană – această conștiință curată, adesea pretențioasă, cu privire la activitățile și modurile de a trăi – a avut nevoie de secole întregi pentru a înflori. Așadar, fiecare perioadă a istoriei are nevoie de tipul ei de orășean. Pe de altă parte, de cele mai multe ori oamenii nu cresc la oraș, ci ajung

acolo la începutul tinereții. Voi încerca deci să urmăresc simultan cele două durate – una scurtă și cealaltă lungă – de aculturație, de învățare dificilă, insistând asupra formelor esențiale de sociabilități producătoare de ideologii și de mituri, căci, pentru a relua spusa unui excelent specialist al vieții urbane, franciscanul Fra Paolino (1314), „trebuie să înveți a trăi cu mult”.

*Scurte aprecieri
asupra unor lumi schimbătoare*

Cînd, spre 1150, un țăran trecea porțile unui oraș pentru a încerca să-și găsească de lucru și, poate, să se stabilească acolo, el era fără îndoială conștient că pătrunde într-un „univers protejat de privilegiile lui” (F. Braudel), la fel ca unul din semenii lui, cu două secole mai târziu. Și aceasta nu pentru că „aerul orașului te face liber”, potrivit vechiului adagiu german, considerat încă adevăr universal. Aproape de anul 1200, Lille nu accepta nici bastarzii, nici transfugii. În Bologna și Assisi, asupra celor care nu erau liberi apăsau biruri mai grele; pretutindeni seniorul avea la dispoziție un an pentru a-și recupera omul și, într-o mulțime de burguri rurale, condițiile personale nu se deosebeau cîtuși de puțin de cele din orașele mari. Totuși, *Stadtgerichte*, prestigios, era țesut din iluzii și avantaje foarte concrete: libertatea era mai întîi această acumulare progresivă de drepturi și uzanțe extorcate, dobîndite, negociate, consimțite sau smulse, cu mult mai mult decît privilegiile unei carte sau ale unei legi. O lege nu era valabilă decît prin forța unei comunități ce o putea face respectată. Orașele aveau de partea lor banii, numărul oamenilor și legăturile lor de temut. Vechiul semnal de adunare își păstra, înspre anul 1300, în Picardia și Florența, o foarte mare forță afectivă. De aceea privilegiile urbane aveau o altă putere decît cele ale burgurilor.

Orașenii, și în primul rînd negustorii, obținuseră deci pretutindeni libertățile necesare activităților lor. De la sfîrșitul secolului al XII-lea, obiceiurile opresive sau umilitoare erau ici și colo simple rămășițe; un drept urban se suprapunea jurisdicțiilor concurente (vasalilor care își împărțeau orașul) și, chiar atunci cînd justiția rămînea în întregime în seama seniorului, jurisprudența tribunalelor investite de principalii locuitori tindea să unifice condiția persoanelor și a bunurilor. Oamenii de afaceri dispuneau de un drept eliberat de formalismele paralizante; ei puteau să recruteze fără piedici mîna de lucru necesară în atelierele lor, să controleze greutatea și măsurile, piețele și tîrgurile, să reglementeze angajarea și meseriile, să intervină cu eficacitate în favoarea concetățenilor lor, victime ale unui furt sau ale unei sechestrări arbitrare.

A beneficia de această solidaritate colectivă presupunea, la drept vorbind, o cetățenie greu de dobîndit; ea implica o admitere, un patronaj, un timp de rezidență adesea mai mare de un an, includerea

într-o meserie sau cumpărarea unui imobil. A face parte din popor nu este lucru ușor, iar o majoritate de locuitori lipsiți de bani se dovedeau incapabili să treacă de zidurile interioare înălțate de minoritățile bănuitoare. Cu toate acestea, simplul fapt de a locui permanent în oraș îndreptăța – chiar în afara viselor legate de un loc de muncă asigurat și de o ascensiune socială – câteva speranțe primordiale : mai întâi, de a trăi într-o relativă siguranță, la adăpostul unui zid ce îi oprește pe năvălitori și jefuitori, apoi, de a nu muri de foame, căci orașul avea rezerve, bogății, o forță suficientă pentru a-și pune la adăpost mulțimile de grîne ; în sfîrșit, speranța de a subzista în vremurile de șomaj și sărăcie, cu hrana care se împărțea zilnic sau cu rămășițele prădăciunii, ale puterii sau ale milosteniei, cele trei surori susținute de zidul urban...

Dacă orașul începe „la limita periferiei, ca o locuință la intrarea în grădină” (A. Lombard Jourdan), zidul constituie frontiera decisivă ce separă două spații. În Occident – lăsînd Anglia la o parte –, orice oraș are zidul lui ; simbol al unității realizate sau lucrare a prințului, incinta protectoare identifică orașul. Orășenii ? „Țărani închiși între ziduri”, proclamă disprețuitori nobilii germani îngrijorați de expansiunea urbană. Orice oraș este împrejmuît din necesitate politică și militară și, pe măsură ce se dezvoltă, își reconstruiește zidurile de apărare ceva mai departe, lucru valabil de cinci ori pentru Gand, între 1150 și 1300, și de trei ori pentru Florența ; cînd întîrzie s-o face, războiul îl readuce la ordine. La fel, în regatul Franței pe la 1350.

Valoare considerabilă (de la 100.000 la 150.000 de livre pentru Reims în secolul al XIV-lea), inelul de piatră, obiect de laudă, dar și înghițitor de bani, își pune pecetea pe ansamblul vieții urbane : structurează populația stabilă, care își împarte pe sectoare paza curtinelor și a porților, marchează timpul cotidian – porțile se închid la lăsarea serii –, sacralizează ceea ce conține, dar mai ales remodelează spațiul și conferă peisajului o mare parte din originalitatea lui.

Și nu pentru că, o dată trecute porțile, totul se inversează : terenurile rurale apropiate sînt dominate de posesiunile și capitalurile citadine, punctate de locuințe burgheze ; țăranii frecventează în mod regulat piața, se întîlnesc pe drum cu agricultori întotdeauna numeroși chiar și în metropole, traversează *intra muros* grădini și vii, alungă din calea lor păsări de curte și porci asemănători celor din satul lor, dar născuți și îngreșați la umbra zidurilor. Totuși, o diferență însemnată : un oraș agrar este mai mult decît un sat mare, iar orașul occidental nu se caracterizează prin producția lui agricolă ; la Milano, în secolul al XII-lea, terenul este de 36 de ori mai scump decît în împrejurimi, iar la Gand, Genova sau Pisa, speculația funciară explică averea multor familii burgheze. Neobișnuita concentrare de oameni pe un teritoriu restrîns îl poartă pe Bonvicino de la Riva spre lirismul numărului, iar îngreșmădeala – în special în orașele mediteraneene –

determină structura peisajului și a construcției: concentrarea de turle, ansamblul catedralei, abundența turnurilor aristocratice, case alipite – cel puțin în cartierele centrale – care cresc mereu în înălțime (la Paris, Florența, Genova sau Siena, locuințele cu patru-cinci etaje nu sînt rare).

În permanență remodelat prin expansiune sau, dimpotrivă, prin ruinare, acest peisaj este, în plus, dificil de deslușit, lipsit de perspective clare; desprinderi, segmentări interne, rețele dendritice de străduțe, curți și ulicioare fac din oraș, pentru nou-venit, o lume ciudată și fascinantă pe care trebuie s-o cerceteze îndelung pentru a încerca să o înțeleagă fără a reuși vreodată pînă la capăt...

A locui la oraș dacă ești sărac înseamnă mai întîi să ocupi cu alți doi sau trei o cameră înaltă din dos; să te instalezi într-un han dacă ai ceva bani; să dispui de una sau două camere dacă ești căsătorit, însă trebuind întotdeauna să împarți cu alții folosirea unei fîntîni și a unei bucătării; desigur, meseriașul locuiește în propria lui casă, acolo își are căminul, pivnița, hambarul, dar laolaltă cu argații, cu ucenicii. Prin urmare, trebuie să te obișnuiești – numai o minoritate scapă de aceasta – să trăiești împresurat de vecini de condiții și cu meserii foarte diverse.

A fi orășean înseamnă, pentru doi locuitori din trei, a depinde de piață în permanență sau o parte din an, a-și cumpăra pîinea, vinul și tot ce se mănîncă pe lîngă pîine. Înseamnă, pentru fiecare, a suporta neajunsurile vieții între ziduri; a duce lipsă de apă potabilă fiindcă fîntînile sînt poluate, a trăi între dejecții pentru că, în anii grei, multe porți au fost zidite, iar grămezile de gunoi din ce în ce mai mari întrețin infecția și bolile endemice. Municipalityatea a putut să expulzeze leproșii în spitale din afara zidurilor, să edicteze reglementări sanitare; dar este cu totul incapabilă să lupte cu eficacitate împotriva ciumei care, atunci cînd condițiile climaterice îi devin favorabile, lovește fulgerător cartierele centrale și periferiile industriale.

În aceste spații ale întîlnirilor și ale mulțimilor, contagiunile pot fi și mentale: vreme de luni și ani întregi, în caz de asediu, război sau recurență a ciumei, cetatea se retrage în sine, sensibilă la zvonuri, la neliniști care se răspîndesc la fel de repede ca bolile. „Spaime”, „emoții”, atrocități colective decurg adesea din complexul de clausturare, din teama ce cuprinde mulțimea, la fel de promptă, de altfel, în a-și exprima bucuria sau durerea la vestea unei păci sau a morții unui rege. Condiție prealabilă a oricărei culturi urbane: a învăța să trăiești în promiscuitate și, înainte de toate, a-i confrunta pe străini cu limba și obiceiurile tale.

Căci, în mod evident, mediul rural a alimentat expansiunea. Probabil că la început (în jurul localităților Amiens, Mâcon, Toulouse, Florența etc.) s-au îndreptat spre oraș oameni avuți, atrași de

libertățile și de posibilitățile de ascensiune oferite de el. Era cazul și în comitatul (*contado*) florentin la începutul secolului al XIII-lea, unde familiile opulente dădeau celorlalte exemplul reușitei urbane; minoritate a imigrației pe care o regăsim pretutindeni și întotdeauna.

Dar este la fel de sigur că, în secolul al XII-lea, bogații erau precedați sau urmați de fugari, săraci, „prăfuiți”, care, și datorită expansiunii, au devenit din ce în ce mai numeroși: atelierele urbane atrăgeau surplusurile sătești, fiii țăranilor cu mici loturi de pământ sau chiar (în jurul Pisei, dar și al orașelor Beaucaire și Saint-Gilles) agricultorii ruinați de dominația pieței urbane și de extinderea pășunilor pe pământurile cultivate cu grâu. Aria de atracție urbană – cu atât mai extinsă cu cât centrul era mai activ – avea deci tendința de a cuprinde, de a atinge sate din ce în ce mai îndepărtate, dar care, la apogeul lumii populate, rămâneau înscrise în regiune. În jurul anului 1300, Arles rămîne un oraș provençal, Amiens – picard, iar Lyon – franco-provençal; numai în metropolele comerciale, politice sau universitare există un număr important de străini; dar peste tot efectivul nou-veniților îl depășește cu mult pe cel al nativilor (între 50 și 66% emigranți în unele parohii din Pisa, în jurul anului 1260)...

Cele două trăsături – lărgirea ariilor migratorii și dezechilibrul în favoarea nou-veniților – au fost și mai accentuate de calamitățile din lungul secol al XIV-lea. Pe la 1450, la Florența ca și în orașele din valea Ronului, oamenii véneau de mai departe, ponderea străinilor creștea constant, iar devalorizarea relativă a salariilor rurale îngroșa pretutindeni cetele de săraci – și de femei – în căutarea unui rost. Imigrații nu puneau întotdeauna – departe de așa ceva – probleme grave de asimilare; aceasta depindea de numărul și originea lor, iar orașele mici, chiar în perioada lor de maximă expansiune, erau întotdeauna capabile să controleze reînnoirea fără prea mare greutate; cei care soseau vorbeau aceeași limbă și afixau obiceiuri asemănătoare. Altfel stăteau lucrurile cînd fluxurile anuale ajungeau la nivelul miilor. Către 1450, la Florența, piemontezii și ultramontanii formau grosul neocitadinilor; pe la 1370, la Avignon, oameni din tot Occidentul se învecinau în aceleași parohii; la Dijon, trăiau alături originari din Franche-Comté, picarzi, burgunzi și lorenii. Și unii, și alții își păstrau multă vreme particularismele, își întrețineau alianțele, relațiile, contactele cu pămîntul de obîrșie.

Pentru magistrați, ca și pentru fracțiunea cea mai stabilă și cea mai opulentă a societății urbane, nou-veniții erau în același timp necesari și primejdioși; antreprenorii și vînzătorii de alimente preferau deschiderea; însă în meserii, cea mai neînsemnată recesiune contribuia la dezvoltarea unor vechi sentimente de ostilitate sau la mărirea distanței dintre neocitadini și ceilalți. Desigur, banii ușurau integrarea, dar nu rezolvau totul. La un nivel de avere egal, un imigrat nu dispunea de rețelele de relații, de posibilitățile de angajare, de admitere într-o meserie, de participare politică de care beneficiau

cetățenii, aceștia străduindu-se din plin să înmulțească în calea lui barierele juridice sau factuale.

„Duhoarea imigranților lacomi”, „amestecul de oameni” determină, pentru Dante, declinul moral al Florenței. P. Villani își bate joc de acei *contadini* care abia și-au lăsat căruța și deja cer posturi. Cu două veacuri mai târziu, lyonezul Symphorien Champier nu se exprimă altfel și denunță „plebea ciudată”, grea de cap, generatoare de vicii și dezordine.

De aceea, negustorii din *gente nuova* își inventau strămoși întemeietori de *domus* de o vechime fabuloasă (ca G. Morelli, în ciuda aparentei lui prudențe), în vreme ce cronicarii explicau conflictele interne prin existența unor rase de neîmpăcat ce locuiau în cetate. Răsturnările cauzate de sosiri și plecări, amestecul constant și, adesea, considerabil al oamenilor îl marcau profund pe orășean, indiferent că era membrul unei vechi familii sau recent instalat; cu atât mai mult pe cel de-al doilea, fiindcă era lipsit de neamuri.

Și aceasta nu pentru că marile familii sînt necunoscute la oraș sau pentru că a dispărut înainte de vreme conștiința de neam; neamurile domină viața socială și politica cetăților mediteraneene, cel puțin pînă în secolul al XIV-lea; în secolele al XI-lea și al XII-lea, ele și-au întărit consistența, și-au îmborsărit memoria genealogică, și-au sporit controlul asupra patrimoniului, au luptat pentru a transmite primului născut *domus magna* și conducerea grupului. La Florența, Metz, Reims, Valenciennes, Verdun, puterea se identifică cu neamul: „Familia secretă puterea, după cum puterea secretă familia” (H. Bress). Amenințate sau slăbite, neamurile au determinat crearea unor vaste înrudiri artificiale, unite sub un nume totemic.

Chiar și atunci cînd nu trăiesc sub același acoperiș, familiile înrudite împărtășesc un ansamblu de griji comune (patrimoniu, căsătorie, întrajutorare cotidiană sau periodică); așadar, studiarea cuplurilor nu trebuie disociată de legăturile care le unesc și care se pot dovedi, chiar la *mediocres*, destul de puternice. Totuși, marile case sînt rare, iar cei umili sînt în majoritatea lor lipsiți de conștiință de neam și de nume de familie și nu vor cunoaște niciodată bucuria coabitării cuprinzătoare, preferată de moraliști. Tendința generală este cea de împrăștiere.

În ansamblu, populația apare formată din celule restrînse, din nuclee familiale cu densitate scăzută; familia urbană este mai redusă decît familia rurală; chiar structura ei o face fragilă, cel puțin în straturile mediane și inferioare. Puțini sînt părinții care-și pot mărita fiicele la vîrsta pubertății, între 12 și 15 ani; vîrsta medie se ridică la 16-18 ani (Florența, Siena – 1450), 20-21 (Dijon – 1450), iar neliniștii sfîntului Bernardin din Siena (după el, ar exista 20.000 de fete de măritat, la Milano, în 1425) îi corespundea cea a consulilor de Rodez în 1450 (60 de fete de peste 20 de ani, necăsătorite încă din cauza sărăciei, din 265 de cămine). Mai știm și că bărbații se

căsătoreau foarte târziu: la peste 30 de ani în Toscana, spre 25 la Tours și Dijon, într-o vreme cînd nivelul de viață și speranțele de promovare socială făceau totuși mai ușoară căsătoria decît cu un veac sau două înainte. Prin urmare, atît la oraș, cît și la țară, căsătoria este „o victorie socială” (P. Toubert) obținută cu mari costuri, la capătul unei tinereți prelungite. Această întîrziere la căsătorie îi îngrijora pe notabili, care vedeau aici germenii unor păcate de nenumit și se prefăceau a nu ști că, pentru cei umili, era singurul mijloc de a nu se cufunda în mizerie. Acest aspect structural al familiilor urbane, deja vizibil la Genova în secolul al XII-lea (cînd meșteșugarii se căsătoresc, părinții lor sînt morți), atrage după sine un altul, și anume frecvența scindare a cuplurilor: durata medie a unei căsnicii la nenobili este, la Veneția, între anii 1350 și 1400, de numai 12 ani (16 la nobili). Vîrsta tîrzie și despărțirile explică numărul scăzut de copii, împreună cu fecunditatea în declin a femeilor, mortalitatea infantilă lovind cu mai multă duritate în cazul săracilor, avortul frecvent (permis, în fapt, la Dijon pînă în luna a treia) și practicile contraceptive dezvoltate fără dubiu în orașele italiene (dar ignorate sau foarte rare în cele franceze); în vreme ce diferența de vîrstă dintre soț și soție face din văduvă, mai mult decît la țară, o figură familiară.

Dar căsătoria este deseori, la meșteșugarii modești sau la calfe, rodul unei alegeri personale, prin absența bunurilor de familie sau a autorității părintești. Familia urbană apare astfel mai ductilă, mai fragilă, mai puțin durabilă decît familia rurală. Chiar contractele succesoriale între frați, mai rare decît la țară și, de cele mai multe ori, încheiate pe timp limitat, sînt ușor anulate prin voința unuia dintre membri. „Regruparea familială”, atît de clară la țară, este distrusă în fața zidurilor, iar familia artificială este, în clasele inferioare, contractuală și de scurtă durată.

Orășenii au o conștiință foarte limpede a fragilității familiale, deplîng distanțele din ce în ce mai mari dintre rude, pe care le despart activitățile, genurile de viață și cîteodată reședințele, și care sînt învrăjbite. De aici provine în parte fascinația pentru noblețe; burghezul modest visează la legături familiale, la înrudiri active și generoase. Autorii de *fabliaux*¹ o spun: verii te resping cînd ai nevoie de ei. Astfel, prin economia, mediul și etica specifice, orașul este, pentru masă, distrugător al legăturilor familiale; epidemiile lovesc, legăturile slăbesc, primejdiile morale pîndesc, autoritatea capului familiei este pusă în pericol. Orășeanul, adesea fără strămoși și lipsit de bunuri, nu poate conta cîtuși de puțin pe „prietenii de sînge”; această slăbiciune structurală nu se datorează doar numărului de oameni „fără nume și familie”, ci și naturii înseși a bogăției citadine. Ea se bazează pe bani.

1. Scurte povestiri în versuri octosilabice, amuzante sau moralizatoare, specifice literaturii din secolele al XIII-lea și al XIV-lea (n.t.).

Ar fi ridicol și zadarnic de a pretinde să descriem în câteva rînduri extraordinara diversitate a activităților și a societăților urbane. Oricine știe foarte bine că în spatele zidurilor stau alături, în proporții mereu diferite, canonici și studenți, nobili și podgoreni, aristocrați și proletari, negustori angroșiști și vînzători mărunți, meșteșugari cu înaltă calificare și muncitori necalificați pendulînd, după voia destinului individuale și conjuncturi, între muncă și cerșetorie. La fel, oricine știe că proletarii erau mai numeroși decît antreprenorii și că patricienii se numărau pe degetele de la o mînă. Un singur exemplu: în jurul anului 1300, la Saint-Omer, sînt înregistrați între 5 și 10 cavaleri, 300 de bogați, 3.000 de proprietari și 10.000 de capi de familie în total, din care între 2.500 și 3.000 săraci (A. Derville). În plus, diferențele de statute, de origini, de ordine, apoi de stări, pe scurt, de calități introduceau clivaje care se suprapuneau celor produse de avere. Cu toate acestea, modelul social urban îl constituie burghezul, iar criteriul de diferențiere esențial, banul. Pretutindeni, omul orașului împarte masa umană din jurul său în *majores* și *mediocres*, *grași* și *slabi*, *mari* și *mici*; determină locul individului în ierarhie în funcție de veniturile lui, de prețul lui. Experții în fiscalitate urbană își pun întrebări mai curînd asupra profitului decît asupra naturii capitalului. Ceea ce înseamnă că, fără excepție (jidovi și străini), condiția sfîrșește întotdeauna prin a avea cîștig de cauză asupra statutului, stima asupra disprețului și, în pofida unor frînări temporare, banul permite trecerea de la întreprinderea meșteșugărească la afaceri, forțează intrarea într-o hanșă, o piață, într-un cerc de bogați și, în sfîrșit, favorizează integrarea în „patriciat”.

Funcțiile urbane pot fi multiple (ele se diversifică din ce în ce mai mult), mentalitatea negustorească domină, modelează sensibilitățile și comportamentele. După cum a subliniat R. Lopez, mulți meșteșugari sînt în parte comercianți: meșteșugarul salariat își vinde iscusința, proprietarul dă pămînt în arendă sau închiriază o cameră, juristul își vinde știința lui în drept, profesorul – cunoștințele, muncitorul necalificat – forța fizică, jonglerul – priceperea, prostituata – trupul. *Ministeria* lor, meseriile lor se ordonează în funcție de un sistem de schimburi reciproce pe care unii (teologii) îl numesc bunul comun, iar alții (burghezii) piață, după un preț corect elaborat zilnic, în bani, la hală sau la locul de angajare.

Căci banul este sîngele orașului, fluidul său vital (L.K. Little) și principiul lui organizator. Cînd burghezul apare în perifrazele unui cîntec de gestă, ale unui *fabliau* sau *dit*¹, este vorba despre un negustor reprezentant firesc al „majestății sale, banul”. Cînd nu-l acuză de cămătărie, clericii îi reproșează spiritul de cîștig, *avaritia*.

Într-adevăr, averile burgheze își păstrează întotdeauna o parte din originalitatea lor primitivă: mobilitatea. Cu ușurință mascate

1. În Evul Mediu, gen literar, text scurt tratînd un subiect familiar sau de actualitate (n.t.).

sau reetalate, făcute din lingouri, din piese de veselă prețioase, apoi din instrumente de credit și contracte – comenzi, *colleganza* (tip de asociere comercială), împrumuturi de armament, depozite bancare –, aceste averi sînt dinamice și active. Chiar transformate prin reușită, ele rămîn relativ suple: case, ateliere, tarabe, pămînturi apropiate de oraș sînt ușor negociabile; cît despre patricieni, deținători de seniorii și blazoane, ei nu devin niciodată puri rentieri, ci adesea, încă din secolul al XIV-lea, înlesnesc schimburi, încasează vama la trecerea podurilor, drepturile de intrare și taxe, precum cavalerii din Arles, Marsilia și Pisa, care, în secolul al XII-lea, își construiau puterea prin acapararea drepturilor pe sare, grîu sau postavuri.

Istoriografia liberală, sedusă de abundența monetară, de perfecțiunea tehnicilor comerciale și de imensele posibilități oferite inițiativei private, vedea lesne în fiecare locuitor al unei metropole italiene sau flamande făuritorul fericit al unei reușite comerciale; să nu ne lăsăm păcăliți de această legendă aurită. Mulți oameni n-au putut și nici n-au vrut să-și riște bieteles lor economii sau mîntuirea sufletului în întreprinderi maritime sau cămătărești. Totuși orice orășean era, de voie, de nevoie, atent la buna gospodărire a banului, la mișcările monetare, la evenimentele ce afectau piețele de aprovizionare sau de vînzare; locuitorii Pisei și ai Genovei, fiindcă depindeau de grînele din Romania, Sicilia sau de pe valea Ronului; țesătorii și călcătorii de postav flamanzi, fiindcă se temeau de șomaj cînd nu mai sosea lîna engleză, calfele pariziene și lyoneze spre 1430, fiindcă pacea cu Burgundia însemna pentru ei o viață mai ușoară...

O dată instalat în spatele zidurilor, țăranul dezrădăcinat descoperea, așadar, o lume cu orizonturi îndepărtate și se vedea foarte repede constrîns să reflecteze asupra valorii muncii și a timpului. În inima noii economii – la hală sau la locul de angajare –, el constata că prețurile se schimbau în permanență, ca modele și condițiile.

Pe fațadele catedralelor se desfășoară în secolul al XII-lea tema foarte veche a roții Fortunei care, fără încetare, duce societăți și indivizi spre reușită sau ruină; imaginea este denunțătoare; ea îngrijorează (pe bogați) sau liniștește (pe săraci) și răspunde de minune scandalului pe care îl constituie pentru susținătorii ideologiei tradiționale această agitație tipic urbană: schimbarea perpetuă de stări și de condiții.

Cronici, istorii, cîntece abundă în „parveniți”, oameni plecați de la zero și care s-au ridicat, prin cămătărie, comerț și chiar muncă manuală, pe culmile puterii. *Exempla*. Chiar în cele mai frumoase vremuri ale dezvoltării, condiția primordială a averii era aceea de a deține, la început, bani, iar astăzi știm că numeroși negustori nobili din secolul al XII-lea erau fii de bogați (slujbași sau cavaleri) și că mulți din „noii bogați” nu erau decît bogătași veniți din alt oraș. „Istoriile” au totuși partea lor de adevăr; în jurul anului 1200, mari

negustori genovezi își cvadrulează capitalul în cinci ani, iar la Veneția, în secolul al XV-lea, veniturile din comerțul cu țări îndepărtate permit încă beneficii de 40%; prin urmare, îmbogățirea poate fi rapidă, iar ruina la fel de fulgerătoare. În *Jeu de la feuillée*, Adam de la Halle îi pune în scenă pe noii bogătași din Arras, însă deplînge totodată decăderea lui Thomas de Bourriane, care a trebuit să-și abandoneze postăvăria pentru a deveni simplu vânzător de bere. Falimentele răsunătoare sînt la fel de numeroase ca reușitele. „Fortuna acționa la întîmplare”, scrie pe la 1430 *Burghezul din Paris*, cînd, în noul *catasto* florentin, se înmulțesc marile nume ajunse la sărăcie...

Pe durată lungă, „casele vechi”, nobilii, antreprenorii, furnizorii de alimente și juriștii se succedă sau se amestecă la cel mai înalt nivel și în consilii, pe cînd grupurile oamenilor de rînd se îngroașă cu săracii umili, cîteodată decăzuți, dar de cele mai multe ori proveniți din rîndurile salariaților pe care șomajul cronic îi face în permanență vulnerabili. Bogăției stridente îi corespunde așadar o sărăcie obsedantă, evidentă, scandaloasă numai atunci cînd oamenii orașului îi cad victime. De ceilalți nu-i pasă nimănui. O mulțime de cerșetori nu era oare indiciul prosperității urbane? Uneori, distanțele dintre bogați și săraci se pot micșora – așa s-a întîmplat între anii 1350 și 1450; totuși, ele rămîn întotdeauna colosale, la fel cum mișcarea ce răstoarnă oamenii și condițiile rămîne rapidă, chiar și atunci cînd este diminuată.

Dar schimbarea socială nu este singurul fenomen cu care este confruntat orășeanul. După cum au subliniat L.K. Little și J. Le Goff, specializarea muncii ridică la oraș probleme deosebite, necunoscute la sat, indivizii îndeplinesc sarcini extrem de diferențiate și se găsesc adesea în fața unor probleme de alegere – este nevoie să evocăm permanentele reorganizări industriale și comerciale pe care au trebuit să și le asume toate economiile între anii 1200 și 1500? –, deci de morală. Prin urmare, activitatea urbană înmulțește „cazurile de conștiință” în legătură cu valoarea muncii, a cîștigului, a împrumutului, a bogăției și a sărăciei; la fel, obligația unui celibat foarte îndelungat pentru tineri, apropierea de femei disponibile, prezența unui mare număr de clerici repun în discuție o morală sexuală neadaptată noilor condiții de existență. Mai multe generații de intelectuali meditează la astfel de probleme neliniștitoare și încearcă să le găsească răspuns. Căci societatea dispune de instrumentele propriei sale critici: de dialectică și de scolastică, ambele obligîndu-l pe individ la implicare, obișnuindu-l cu o neîncetată reconsiderare a faptelor, deprinzînd spiritele cu practica discuției, cu diversitatea opiniilor, cu schimbul de idei și de experiențe care, o vreme, îi aduc împreună pe clerici, pe negustori și pe oamenii artelor mecanice. Degeaba se închid, se transformă în universități rutiniere principalele ateliere intelectuale: alianța fusese destul de durabilă pentru a modifica numeroase atitudini mentale. De altfel, subzistă multiple

locuri de contestare, de confruntări intelectuale sau morale: în fața amvonului de unde predicatorul mendicant face reproșuri auditorilor săi, în piața unde ia naștere o opinie publică, la tavernă, pe scena teatrului profan, în grupurile de adolescenți ajunși să se identifice și să se definească prin opoziție cu oamenii rostuiți. În *Enfances Vivien* autorul îl aduce în scenă pe fiul unui burghez, care nu mai înțelege mentalitatea tatălui său, iar Christine de Pisan arată că, în vremea sa, la Paris, tinerii și bătrînii nu se puteau „suporta unii pe alții”.

Contestările se exprimau uneori prin rîs, ritualuri carnavalești, rupturi scandaloase – Francisc din Assisi și-a lepădat public mantaua –; acestea se adăugau tensiunilor determinate de schimbul inegal, rivalităților de clan și familiale ce făceau din oraș o lume de confruntări neîncetate; ele contribuiau la făurirea lentă a unei noi culturi, dar trezeau neliniștea și întrețineau violența.

Istoria orașelor din Occident este întrețesută cu episoade violente, spaime sau revoluții avînd ca miză onoarea familială, participarea la consilii sau condițiile de muncă. Aceste lupte pun față în față în primul rînd *magnații* și *plebea*, opun în Italia adevărate partide dominate de clanuri, iar în marile orașe din Flandra se transformă în veritabile războaie între clase, punctate de masacre, exiluri și distrugerii. Numeroase între anii 1250 și 1330, ele duc pretutindeni la o înfrîngere a vechilor bogați și la o lărgire a oligarhiilor. Un al doilea val de tulburări a căror coloratură socială este mult mai clară (*ciompi* la Siena și Florența, *maillotins* la Paris etc.) zdruncină lumea urbană la sfîrșitul secolului al XIV-lea. Eșecul oamenilor din popor nu pune capăt tensiunilor care, ici și colo, se transformă în spaime efemere, dar se exprimă aproape în permanență prin lupte surde, „atomizate”; în documentație, acestea din urmă se deosebesc foarte greu de delincvența comună. Pietre aruncate noaptea în ferestrele unui maistru, brutalități exercitate asupra persoanei unui creditor, o încăierare între două grupuri concurente de muncitori sînt ușor asimilate de judecători cu violența obișnuită.

Altfel spus, chiar dacă au trăit lungi și dificile perioade de tensiune, mulți orașeni au scăpat ororilor răscoalei și ale represiunii, cu toții trebuind să înfrunte aproape zilnic o atmosferă de violență. La ce bun să înmulțim exemplele? La Florența, Veneția, Paris, Lille, Dijon, Avignon, Tours sau Foix, arhivele judiciare dezvăluie o impresionantă serie de răzbunări comise cu sînge rece, „încinse încăierări” individuale sau grupale încheiate cu drugul de fier sau cuțitul, violuri de foarte multe ori colective care le marcau puternic pe bietele tinere smulse din pat și bătute în toiul nopții.

În majoritatea lor, aceste violențe sînt comise de tineri sau adulți adesea de condiție modestă, dar pe care nimic nu-i deosebește de cetățenii cinstiți. „Orașul îndeamnă la crimă”, spune excelent B. Chevalier; în fapt, cetățile Loarei par, la sfîrșitul secolului al XIV-lea, de două ori mai criminogene decît satele din jurul lor, iar în cîmpiile

lyoneze, ca în Comtat, condamnările pentru violență sînt în mod clar mai puțin numeroase decît la Lyon sau Avignon.

Vinul – beția este deseori o scuză – nu explică totul, nici armele purtate de oricine în pofida ordonanțelor municipale. Exemplul vine de sus; chiar la Reims, la începutul secolului al XIV-lea, justițiile se dovedesc incapabile de a împiedica familiile să încheie certurile cu ajutorul armelor. Violențele civice (execuții capitale, suplicii, urmăriri prin oraș etc.) sînt oferite ca spectacol, iar morala domestică acordă o mare importanță loviturilor. Pe deasupra, aproape nimeni nu crede în justiție, mai degrabă temută decît apreciată, ineficace și costisitoare. Individul batjocorit recurge deci la răzbunarea imediată. Cu scopul de a-și salva onoarea; iar în numele onoarei tinerii le pedepsesc pe fetele care, la îndemnul lor, au transgresat-o. Ca și violența, onoarea este în societățile urbane o valoare foarte larg răspîdită (cei puternici sînt considerați onorabili). Nu există reputație fără onoare, nici onoare fără autoritate. Banii și prietenii îi întăresc bogatului onoarea, în timp ce calfa lipsită de bani își prezintă reputația ca pe un capital esențial. De aceea, la Lyon sau Avignon, încăierările opun de cele mai multe ori oameni egali. Piețele, străzile, toate locurile publice devin scene unde onoarea poate fi cîștigată sau pierdută. În tavernele deschise în locuri unde se învecinează mai multe cartiere, este bine de urmat sfatul dat de torcătoarele din *Évangiles des quenouilles*: „Doi prieteni ce iau masa împreună trebuie să bea unul după celălalt pentru a-și putea da ajutor la nevoie”.

Violența întreținea neliniștea: uneori, notabilii o denunțau, dar nu încercau cu adevărat să-i pună capăt (la Veneția, la fel ca la Dijon). Pentru cei umili, această teamă se adăuga altor obsesii, fricii de abandonare în indiferență, ca pentru Doamna Sărăcie pe care Jean de Meung o descria ca fiind îmbrăcată într-o rasă veche, stînd mai la o parte de ceilalți [...] chircită și ghemuită într-un colț ca un biet cîine”, tristă și rușinoasă, lipsită de dragoste.

Upicino de Canistris, autor al unei lucrări în cinstea Paviei (*Liber de laudibus civitatis ticinensis*, 1330), explică faptul că în acest oraș ce numără, probabil, aproape 50.000 de locuitori, „toți se cunosc atît de bine, încît dacă cineva cere o adresă, îi va fi dată pe loc, indiferent dacă persoana căutată locuiește la capătul orașului, și aceasta pentru că locuitorii se adună de două ori pe zi, fie în centrul burgului, fie în piața catedralei vecine [...]”.

Astfel, Upicino făcea din Pavia o cetate minunată; căci, evident, locuitorii nu se mai cunoșteau între ei. El visa la o cetate ideală, pierdută în acel *inurbamento* din secolele al XII-lea și al XIII-lea. Numai *maiores* erau în măsură să hoinărească de două ori pe zi în piață. Ceilalți orășeni trebuiau mai întîi să-și reconstituie universul, satul, să-și facă prieteni, poate rude. În cartierul lor și cu vecinii lor.

Între vecini și prieteni

„Cînd sînteți în relații bune cu vecinii voștri nu aveți nevoie să trăiți cu străinii”, sfătuiește Paolo da Certaldo; iar lyonezul François Garin îl imită: vecinii sînt prieteni sau trebuie să se comporte ca atare.

Urbanismul medieval exprima și facilita viața de cartier. În oraș, foarte des plurinuclear, vechile burguri își păstrau individualitatea, cîteodată și obiceiurile și privilegiile. Conglomeratele familiale nobile segmentau teritoriul urban în spații mai mult sau mai puțin introvertite. În cartierele presărate cu turnuri erau concentrate casele aparținînd aceleiași familii, în jurul unui palat, al unei *loggia*, al unei curți, al unei biserici iar în ele coabitau rude, aliați, clienți și servitori.

Cît despre imigranți, pentru că accesul lor la o locuință și la un loc de muncă era dificil, pentru că alegerea unei rezidențe urbane era în mare măsură determinată de legăturile de prietenie sau de rudenie, pentru că noii orășeni simțeau nevoia de a vorbi acasă sau în stradă cu accente identice, ei se regrupau în aceleași parohii; astfel, vecinii de la țară se regăseau de obicei ca vecini la oraș. Aceste dominante etnice se observă deopotrivă la Florența și la Lyon, la Paris și în orașele castiliene (unde sînt deosebit de puternice și uneori impuse de autorități) și se explică deseori prin regruparea profesională, evidentă pentru anumite meserii (măcelărie, tăbăcărie, boiangerie în special).

În interiorul cartierului, organizarea habitatului, necesitățile apărării, apoi ale organizării favorizează particularismul unui lot de case (*quarrel* în Reims, *moulon* în Languedoc, *gache* în Provence), al unei străzi, al unui grup de case organizate în jurul uneia sau mai multor curți. Așa este vecinătatea cu frontiere mai mult sau mai puțin definite, dar avînd centrul său politic, sacralitățile sale tutelare, peisajul său și tonalitățile proprii.

Ea constituie pentru noul orășean un spațiu ușor de stăpînit ale cărui repere sînt tot atîtea locuri de sociabilități informale: taverna, unde se adună bărbații, cimitirul, unde copiii și adolescenții se joacă și dansează, piațeta, adevărată piață de sat unde se discută destul de liber despre treburile orașului, fîntîna și cuptorul unde se adună femeile.

Cu oamenii cartierului, întîlniți de mii de ori și cărora silueta sau vocea le este recunoscută, fiecare se simte pe teren cunoscut. Acasă – cel puțin în Franța –, gesturile și vorbele sînt mai puțin supravegheate decît în alte părți, iar în stradă – care aparține locuitorilor înainte de a fi domeniu public –, indispensabilă anexă a locuinței sau a magherniței, este petrecută o bună parte din timp. Pe stradă, copiii se împrăstie liber, fără mari primejdii, fetele se pot plimba chiar la vîrsta măritîșului (în Italia ele trebuie să contemple spectacolul de la fereastra camerei); la Dijon, în timpul verii, femeile de condiții și vîrste diferite torc sau deapănă lînă în fața casei și comentează faptele diverse. Nu le este interzis să ridice capul și să-i strige

pe bărbați pe nume. În zilele călduroase, aceștia își servesc prietenii cu vin, în fața porții, sau se reunesc în „*tinal*”, aproape de butoaie (la Avignon ca și în Toscana, unde această încăpere joasă este larg deschisă), în vreme ce societatea femeilor – cea a vecinătății largi – se realizează aproape zilnic într-o casă ori alta, în jurul logodnicei pe care o inițiază, al miresei pe care o împodobesc, al lăuzei pe care o înconjoară, al mortului pe care îl veghează înaintea cortegiului solemn.

La Dijon, în ajunul sărbătorilor, nobila Marie, tînăra soție a burghezului Pierre Damy, merge la băile de aburi ale parohiei împreună cu vecinele, pe care soții – unul podgorean, iar celălalt zidar – le însoțesc uneori (1460); cît despre mai-marii bogați, ei „mănîncă foarte bine și se veselesc”; familia Berbissey ia cina la familia Molesmes în lumea bună a parohiei Saint-Jean, pe cînd la Florența, în jurul anului 1370, dacă îi dăm crezare lui Franco Sacchetti, familiile Bardi și Rossi binevoiesc să ia masa la vecinul lor, orfevrier. Iarna, oamenii simpli se adună la șezători care, din Burgundia în Bretagne, grupează bărbați, femei și fete, toți guralivi și harnici, într-o casă favorizată, într-o cabană construită anume, de cele mai multe ori în biserică, unde enoriașii se simt în largul lor. Calfele și tinerii preferă să meargă la tavernă ca să bea și să cînte, să joace într-un tripou înaintea unei escapade nocturne, o vînătoare de fete sau de bande rivale, într-un alt cartier.

Un incident, o altercație conjugală ieșită din comun, o chemare în ajutor și vecinii sînt acolo pentru a se interpune, a împăca, a ajuta. Acestea sînt faptele mărunte ale sociabilității dense și ale „reciprocității cotidiene” care îi integrează încet pe tineri și pe nou-veniți și-i alină pe bătrînii sentențioși, nemișcați pe băncile lor; cel puțin în mijlocul vecinilor foarte buni, căci vecinătatea (*vicinanza*) nu are întotdeauna chipul seducător atît de frecvent schițat de literați sau moralisti. Totuși, chiar în cartierele cele mai puțin favorizate (cu excepția zonelor de sărăcie extremă), vecinătatea își asumă cîteva funcții fundamentale. Ea contribuie la formarea identității și de foarte multe ori o creează, dînd nume ucenicului sau calfei care vin doar cu numele de botez și primesc în curînd o poreclă – numele satului de origine cel mai adesea –, schimbată mai tîrziu în patronim; ea îl încadrează pe tînăr într-o bandă unită prin petreceri, încăierări și joc. Tot vecinătatea recunoaște conjugalitatea unui cuplu de imigrați, legitimează o uniune chiar și atunci cînd nu a fost încheiată ritualic în fața preotului (este cazul în Italia) datorită manifestărilor zgometoase și licențioase ce însoțesc alaiul nupțial și noaptea nunții; încuviințează recăsătorirea în schimbul împărțirii de bani la asociațiile de văduvi sau la frățiile juvenile sau o pedepsește printr-un crunt *charivari* (*mattinata*); îl taxează pe străinul care ia o fată din parohie, îi admite pe concubini cu condiția să nu sfideze buna-cuviință, tolerează chiar bordelurile private dacă nu pun în pericol liniștea cartierului

prin încăierări sau mîntuirea prin încălcări primejdioase ale regulilor. Un singur exemplu: la Avignon, unde – așa cum a arătat J. Chiffolleau – cadrul judiciar era totuși foarte îngust, reprezentanții curții laice aveau dreptul de a pătrunde în locuințele cetățenilor sub pretextul de a constata desfrîul, adulterul și concubinajul; de aici rezultau abuzuri. Papa Paul al II-lea a hotărît (în 1465) că asemenea intervenții nu mai puteau avea loc decît la cererea oficială și scrisă a prietenilor, rudelor și vecinilor pretinșilor delincvenți. Concesie nici aberantă, nici extraordinară; suveranul pontif ratifica o situație de aceeași natură în multe alte orașe; populația masculină a grupurilor teritoriale își vedea astfel recunoscut dreptul de a-și defini propriile practici sociale.

În sfîrșit, pînă în secolul al XIV-lea, și în multe cazuri pînă mai tîrziu, vecinii luau în primire corpul defunctului și aveau sarcina de a-l însoți pînă la cimitirul parohial.

Documentația permite rareori o evaluare exactă a diverselor legături sociale țesute în interiorul cartierului sau al parohiei; întotdeauna însă ele par de o extraordinară densitate. La Lyon, în patru cazuri din cinci, luntrașii și zilierii (*affaneurs*, muncitori necalificați, în franco-provensală) din cartierul Saint-Vincent se căsătoreau (imediat după 1500) cu fete din parohie. La Florența, în secolul al XV-lea, majoritatea alianțelor se legau sub același gonfalon și chiar bărbații pe care nivelul averii și ambițiile politice îi îndemnau „să iasă” din cartier alegeau nași pentru copiii lor printre vecini și prieteni. În sfîrșit, mormîntul parohial era preferat, în special de oamenii simpli, cimitirelor de cerșetori, și nimeni nu uita de contribuția la veniturile parohiei cînd își exprima ultimele dorințe (J. Chiffolleau, B. Chevalier).

De regulă, coeziunea este întărită (apoteoză a „privatului extins”, pentru a relua expresia lui Ch. de la Roncière) prin sărbători, familiale în primul rînd; botezuri, căsătorii, funeralii – grandioase cînd este vorba de cei puternici, care se numesc Baudoche sau Gournay la Metz, Ruccellai la Florența. Invitații se numără cu sutele sau miile, dar vecinii sînt serviți cu ce e mai bun și stau la masă în apropiere de *loggia*. Cercul este mai puțin larg cînd oamenii din popor dau un ospăț, dar calfele și lăutarii îl însoțesc pe eroul zilei – copilul, soțul sau mortul. Pentru distracțiile anuale ale Carnavalului sau din luna mai, vecinii își pregătesc împreună căruțele și măștile, iar cu ocazia sărbătorii patronale, după o slujbă solemnă și o predică frumoasă, familiile se adună în cartier, împrejmuit de frunziș, pentru a benchetui în jurul unui cuplu regal însoțit de copiii săi. În această zi, rude, prieteni, vecini sînt totuna, iar regii sărbătorii nu sînt contestați.

Respectarea riturilor comunitare profane și sacre, aceasta trebuie să fie religia bună; sub mantaua comună a adevărurilor, temerilor și speranțelor – o sumedenie de ritualuri specifice grupurilor teritoriale. Adevărul catolic trebuie să fie fidel obiceiurilor colective, iar preotul bun – un executant scrupulos al riturilor parohiale. Sărbătorile,

aceste mari liturghii ale fervorii vicinale, recrează spiritul buneii vecinătăți și fac suportabilă o normă (o *fama*) care nu este întotdeauna – nici pe departe – elaborată în mod democratic; cartierul are șefii lui, patricieni sau micronotabili, și foarte adesea o confrerie (*comitiva*, pomană, milă etc.) de ajutor reciproc, dar și de supraveghere, iar uneori de excludere.

J. Heers a dat în acest sens un exemplu prețios: *vicinia sancti Donati* din Genova regrupa, la mijlocul secolului al XV-lea, locuitorii din apropiere de Porta Soprana. Numai vecinii aveau dreptul de a face parte din societate; de îndată ce un membru părăsea cartierul, era exclus din ea. Pentru ca un nou-venit să fie primit, era nevoie de asentimentul a trei sferturi din confrăți. Putem deci presupune că adeziunea la *vicinia* era obligatorie pentru capii familiilor, iar draconicele condiții puse la admitere constituiau un instrument de normalizare și de coerciție foarte puternic; de asemenea, putem crede că vecinul refuzat de *vicinia* nu avea încotro și, mai devreme sau mai târziu, părăsea cartierul; în cel mai bun caz, era privat de relațiile colective, de pomeni și de beneficiile spirituale ale parohiei. Probabil că așa stăteau lucrurile în mai multe confrerii de parohie sau de cartier. Responsabilii lor dețineau puteri cu atât mai redutabile cu cât erau mediatori: îi reprezentau în același timp pe vecini în consiliile urbane și autoritatea municipală în cartier; puteau să aibă un comportament „prietenesc” (moderînd impozitul, scutind de efectuarea pazei de noapte etc.) sau „opresiv” (denunțînd suspiecții), să consolideze coeziunea vecinătății ori să o slăbească; însăși existența confreriilor de cartier (cu excepția confreriilor parohiale ce decurg dintr-o necesitate de alt ordin) arată că buna vecinătate nu era un fenomen obișnuit; ca orice comunitate, *vicinanza* cunoștea perioade de calm, dar și de agitație și furtună; dezastrele obligau la o neîncetată reconstrucție; această fragilitate nu se datora numai epidemiilor de ciumă, ci și slăbiciunilor interne; la Dijon, în foburguri, în cursul agresiunilor nocturne, în patru cazuri din cinci vecinii nu interveneau din cauza fricii, iar la Veneția, adulterul sau violul prevalau în sinul cartierului (G. Ruggiero).

La unii, „satisfacția de a fi incluși” (M. Morineau) avea și un aspect negativ: dorința de independență. Burghezul din *Ménagier de Paris* dorește să trăiască liniștit la el acasă, alături de nevastă și „să fie străin de ceilalți”; dar dacă, potrivit unui adagiu universal răspîndit din secolul al XIII-lea, „fiecare este rege în casa lui”, foarte puțini se bucură de această regalitate. Franco Sacchetti ne dezvăluie manevrele unui bărbat preocupat să întrețină discordia într-un cuplu de care nu-l desparte decît un perete subțire; „îngustimea străduțelor întreține un voyeurism difuz... nimic important nu scapă multă vreme perspicacității indiscrete a vecinilor” (Ch. de la Roncière).

Renard le Novel prezintă un mare burghez „putred de bogat în toate cele” care posedă un conac la țară, unde poate respira „un aer

mai curat decît la oraş". Viciere a aerului urban? Omul avea totuşi posibilitatea de a-şi păstra la oraş o aparenţă de intimitate. Emigrarea periodică a orăşenilor spre casele lor de la ţară (*granges* sau *poderi*) răspundea, fireşte, multiplelor necesităţi de ordin economic, sanitar, climatic (în Italia), dar şi unei certe nevoi de izolare şi recreere. Acolo îşi găseau marii burghezi timp pentru a se distra, a medita şi a citi. Din secolul al XIII-lea, atmosfera oraşului constrînge. La începutul secolului al XIV-lea, *Burghezul din Valenciennes* deja tuna şi fulgera împotriva adunărilor obligatorii, la care se simţea străin atît prin spirit, cît şi prin moravuri: „Nimeni din cartier nu era scutit de a veni la sărbătoare, după cum şi bogatul, şi săracul erau obligaţi să vină la dansul plebei dacă nu voiau să plătească despăgubiri usturătoare". La Valencia, în 1440, meşteşugarii s-au plîns în justiţie de riturile la care îi supuneau zilierii de la poarta Tordéon, în timpul nunţilor şi al recăsătoririlor; ei denunţau brutalitatea şi caracterul necuviincios al acestora. Aşa-numiţii *mediocres* nu apreciau cîtusi de puţin endogamia şi considerau apăsătoare obiceiurile comunitare; necesitatea de a se uni cu familii de acelaşi rang îi determina, într-adevăr, pe cei mai bogaţi să-şi caute alianţe în afara cartierului, uneori chiar în afara oraşului. Pe cînd tatăl său a ales nişte vecini pentru fiicele lui, florentinul Lapo di Giovanni Niccolini îşi exprimă dorinţa de a ieşi din cartier; nici un bărbat din familia sa nu-şi ia nevasta din cartierul Santa Croce, schimburile făcîndu-se de cele mai multe ori cu familiile din Santa Maria Novella, la celălalt capăt al oraşului (Chr. Klapisch-Zuber). Chiar în *popolo minuto* endogamia este mai redusă la cei care dispun de ceva bunuri decît la adevăraţii proletari (S.K. Cohn).

Confuzia dorită de literaţi şi moralişti între înrudire, prietenie şi vecinătate arată că pentru mulţi dintre ei era vorba de un ideal dificil de atins. De aceea ritualurile carnavaleşti făceau din cel mai apropiat vecin responsabilul suprem cu pacea familiilor şi îl transformau, în caz că dădea greş, în nefericitul erou al călăririi măgarului; ei voiau să facă din vecinătate o datorie de prietenie.

Dar – fapt esenţial – cartierul nu înseamnă totul; este imposibil să-ţi petreci viaţa în mijlocul vecinilor, chiar cînd îţi sînt prieteni. Necesităţile cotidiene îl obligă pe orăşeanul cît de cît înstărit să frecventeze străzile comerţului de lux, să cumpere o halcă de carne de la Marea Măcelărie, să guste un vin rar într-o tavernă faimoasă. Parizianul hoinăreşte pe Marele Pod, locuitorii din Arras sau Siena, prin piaţă; acolo este un permanent spectacol şi, chiar dacă nu asistă cu regularitate la slujbele duminicale, toţi merg din cînd în cînd într-o biserică mendicantă pentru a se reculege, pentru a-l vedea pe preot înălţînd ostia sfinţită sau pentru a asculta o predică.

Obligaţiile muncii îi constrîng pe oamenii de rînd să circule neîncetat prin oraş. Locul de muncă şi viaţa familială nu sînt inseparabile, aşa cum ne-ar putea face să credem ansamblul de imagini tradiţionale.

La Florența, majoritatea meșteșugarilor cu ateliere închiriate locuiesc pe altă stradă, uneori chiar în alt cartier. La Paris, portăreii strîmtorați și slujbașii începători nu-și permit o locuință apropiată de Châtelet sau de Palat și se știe că proletarii cu *unghii albastre* din centrele flamande de postavuri trebuiau să locuiască la periferie, meșterii orașului nedorindu-i în interiorul zidurilor, o dată încheiată ziua de lucru.

Chiar instalați în propriul atelier, la câțiva pași de camera lor, negustorii și meșteșugarii erau nevoiți să frecventeze hala sau să-și prezinte munca inspectorilor municipali; alții mergeau din atelier în atelier cu echipa de calfe și de ucenici. În sfîrșit, cei mai nevoiași mergeau aproape în fiecare dimineată la piața angajărilor și se vedeau condamnați la a rătăci de la o slujbă la alta, fără a se putea fixa vreodată. Așadar, instabilitatea era soarta comună a unei mulțimi de orășeni modești sau săraci (aceasta – la Paris, Arles sau Pisa). Sărăcia muncitoare distrugea legăturile locale în momentul în care ele s-ar fi putut forma; era străină de buna vecinătate.

A înfrunta, dar alături de prieteni, primejdiile orașului; a-și apăra pîinea, viața și moartea bună; acestea sînt principalele motive ce determină pe fiecare să „facă parte din confrerie”; din cauza crizelor și dezastrelor din Evul Mediu tîrziu, asemenea îndemnuri devin și mai imperioase; de aceea, între anii 1250 și 1500, mișcarea confreriilor transformă structura orașelor din Occident.

Multă vreme, numai cei puternici au putut să-și impună meseriile sau gildele și să cunoască astfel comoditatea responsabilităților împărtășite și a protecțiilor reciproce pe care le refuzau celorlalți; confreriile populare le apăreau drept primejdioase focare de revoltă sau deviere eretică. Reprezentanții meseriilor și ai artelor, o dată instalați la putere, au adoptat pentru o perioadă îndelungată această atitudine împotriva celor neînsemnați, iar prin anul 1400, la Florența și Strasbourg, confreriile profesionale supravegheate îndeaproape trebuiau să se integreze în grupurile și artele considerate drept cadre ale organizării socio-politice...

Dar, o dată încheiată cucerirea lor urbană, ordinele mendicante au înțeles cu repeziciune că puteau profita de micile parohii consensuale; ei le-au acceptat ori au îndemnat la crearea lor, la fel ca municipiile care le-au descoperit mai tîrziu utilitatea și, exceptînd perioadele de tensiune socială sau politică, le-au favorizat.

Încă rare către 1300, confreriile ajung să se înmulțească. În două veacuri, numărăm mai mult de 100 de fundații la Avignon, aproape 60 la Bordeaux și 75 la Florența. În jurul anului 1500, în Franța, un oraș mediu adăpostește vreo 30 (de exemplu, la Arles, Aix sau Vienne), fiecare adunînd de la cîteva zeci la cîteva sute de membri. O fracțiune majoritară a populației adulte masculine – tinerii au și ei abațiile lor – este astfel încadrată.

Desigur, nu este vorba de o mișcare specific urbană; totuși, nici măcar în mediile rurale cele mai influențate de oraș (ca în Toscana), confreriile nu sînt – păstrînd proporțiile – la fel de numeroase. Oricum, țăranul nu dispune de posibilitățile de alegere foarte largi ce se deschid, după 1450, apetitului asociativ al orășeanului. Pioase sau penitențiale, profesionale sau civice, vesele sau ospitaliere, militare sau ludice, confreriile acoperă spațiul urban cu cercurile lor întretăiate și definesc o structură. Un șef de familie face parte din două, trei, șase sau zece asemenea grupări; la cei de sus și de mijloc, afilierea multiplă a devenit o normă. Cei de jos sînt mai economi – trebuie să plătești pentru a fi admis –, dar astfel este mai puternic atașamentul lor față de un grup ales, generator de căldură umană și, cine știe, de promovare socială.

Căci o confrerie adună bărbați de origini etnice diferite, proveniți aproape întotdeauna din mai multe cartiere; ea oferă deci membrilor săi un mediu social larg. Însăși confreria profesională are un al treilea ordin (meșterii și calfele le compun pe primele două), alcătuit din rude și prieteni care plătesc o cotizație mai mică, dar au dreptul la rugăciunile și ospetele comune.

Nou-venitul fraternizează așadar cu străinii, fără a-și pune onoarea în primejdie. Cu ocazia admiterii lor solemne, aceștia au jurat, ca și el, să respecte pacea, să nu rostească vorbe și să nu comită gesturi care ar putea provoca discórdia și ar atrage asupra grupului răzburările cerești sau omenești. A menține concordia și dragostea reciprocă, aceasta este principala sarcină a slujbașilor – consuli, priori, curieri și căpitani –, care îi îndepărtează pe bețivi, certăreți, intriganți, arbitrează diferendele ivite între confrăți și îi exclud pe răzvrătiți. Pătrunderea în cercul confreriei te obligă, prin urmare, să te porți potrivit unor reguli liber acceptate; această ucenicie la viața socială este esențială în frățiile de tineret – trupe (*brigades*) sau abații numeroase, mai cu seamă în secolul al XV-lea: ele adună tineri de vîrste și condiții diferite; în sînul lor, structurile ierarhice, patriarhale sau ideologice par mai puțin constrîngătoare – o calfă poate fi aleasă prior sau locotenent –, iar demonstrațiile abațiale, violențele lor temperate lasă frîu liber bucuriei și spontaneității.

Pacificatoare, confreriile sînt deopotrivă protectoare – în două feluri: în plan material, casieria comună permite ajutorarea confrăților nevoiași, acordarea de împrumuturi, bineînțeles rambursabile, dar cu cea mai scăzută dobîndă, obținerea unui pat într-un azil administrat sau nu de grup. Pe de altă parte, într-o societate în care recomandările personale sînt de primă importanță, confreria aduce sprijinul unor noi rețele de ocrotire; mediatore, ea intervine în favoarea membrilor săi (pe lângă autorități) cu atît mai multă eficacitate cu cît municipalizarea asistenței, ce rezervă principalele resurse săracilor din oraș, tinde spre o economie urbană a carității și transformă azilurile în instituții pentru bătrîni acaparate de cetățeni.

Asociații spirituale verticale, aceste grupuri au, la curtea din paradis, avocații lor firești – sfinții patroni – și, dacă slujbele și rugăciunile comandate de către confrăți contribuie la mântuirea sufletelor membrilor defuncți, aceștia acționează în purgatoriu ca intercesori. Sistemul de asigurare spirituală permite o moarte bună cu ajutorul consulilor și al confrăților care fac mai sigură marea trecere, îi vizitează pe bolnavi, îi îndeamnă la confesiune, îi însoțesc pe defuncții acoperiți cu giulgiul prețios al companiei și uneori le adăpostesc trupurile în capela lor.

De cele mai multe ori, acestea sînt amenajate într-o biserică mendicantă. La Florența, în 1329, bisericile care primesc confreriile de *laudesi* nu sînt niciodată strict parohiale, iar la Avignon, în secolul al XV-lea, 55 de capele din 95 sînt ale celor patru ordine mendicante. Așadar, centrele de întîlnire și de rugăciune nu se confundă cu asociațiile de cartier, ci, dimpotrivă, se deosebesc de ele. Călugării consideră orașul întreg ca fiind parohia lor și devalorizează astfel legăturile tradiționale de vecinătate și rudenie.

Specialiști ai morții, solicitați de toată lumea, în secolele al XIV-lea și al XV-lea, pentru ultimul drum, frații cerșetori dau orășeanului, mai ales confratelui, o viziune mai deschisă asupra orașului. Deci, ei susțin și acompaniază voința pancitadină a confreriilor și a abațiilor majore ce nu țin cont de frontierele interne, sau a confreriilor profesionale ce tind spre monopol și, anual, iau în stăpînire teritoriul urban, cu ocazia procesiunii solemne.

De altfel, confreria nu se limitează la a da membrilor săi un nou simț al teritoriului, ci întredeschide pentru ei porțile cetății. Să ne înțelegem: confratele modest nu poate trage nădejde să facă parte dintr-un consiliu municipal; între orașul francez și cetatea-stat italiană sau germană există un numitor comun de ordin politic: guvernul desemnează populația restrînsă care îl alege, putîndu-se lipsi, la nevoie, de popor. Pretutindeni, un sistem de cooptare rafinat asigură menținerea la putere a unei oligarhii a vîrstei, a averii și a calității.

Totuși, confreria este o comună în miniatură, ale cărei ritualuri de alegere și de guvernare reproduc sau inspiră (ca în vestul Franței) ritualurile municipale; blazonul „republicii” apare pe cărți, pe lumînări, iar în locurile de întîlnire, venerația civică și venerația religioasă se întrepătrund (în Italia sau în Imperiu) sau se completează (în Franța). Microcosm al cetății, confreria este, potrivit imaginii ce ilustrează statutele companiei florentine a Sfîntului Dominic (1478), „o colină susținînd muntele”. Reînnoirea rapidă a statelor majore – cîteva luni sau un an –, colegialitatea¹ sistematică, deci ampla redistribuire a puterilor pe care o determină, dau majorității confrăților ocazia de a juca un rol, de a se simți responsabili. Pe scurt, orășeanul din confrerie este, în grupul său, un cetățean sau poate deveni astfel.

1. Caracter colegial al puterii (n.t.)

Firește, nici simțul ierarhiilor și nici acela al ordinii nu dispar; responsabili sînt oameni în vîrstă, iar în organizațiile profesionale calfele nu ridică niciodată glasul; dar serbările de breaslă din secolul al XV-lea promovează, totuși, simțul egalității; ritualurile lor, ca acela al hanselor, al ghildelor, al primelor asociații comunale, al convențiilor mai mult sau mai puțin clandestine între calfe, acordă primul loc jurămîntului reciproc ce angajează persoane egale față de o colectivitate al cărei principiu organizator reduce diferențele; ospățul devine principala liturghie anuală: „*faire confrérie*” înseamnă mai întîi să participi la masa ce urmează slujbei și procesiunii și căreia confrății îi alocă cea mai mare parte din încasările obișnuite. Aici, mîncarea nu este distribuită unor clienți, ca în timpul unei nunți patriciene, ci este împărțită între frați care au plătit taxa de *écuelle*¹; ei sînt așezați unul lîngă altul și poartă adesea o eșarfă, o scufie sau chiar o uniformă, expresie a unui statut și simbol de egalitate.

Altfel spus, în orașul socialmente ierarhizat, individul este determinat de nenumărate ori în viață să jure alături de egalii săi ori de cei ce se pretind așa. Chiar dacă ierarhiile reapar în curînd, dinamica socială adună periodic voluntari care, pentru un timp, cred în egalitate. De aceea zguduirile urbane nu au fost întotdeauna – departe de aceasta – simple tulburări; înainte de a regăsi bucuriile comunității primitive, ale vîrstei de aur sau ale *millenium*-ului, mulți oameni (muritorii de rînd din Damme în 1280, *ciompi* din Siena și Florența în anii 1370 etc.) doreau să facă un popas într-o cetate reală și mai dreaptă. Dar, în definitiv, acesta este principalul motiv pentru care convulsiile au fost atît de rare. Rețelele de sociabilitate citadine integrau concomitent individul într-un teritoriu, în lanțuri de solidaritate inegalitare și în convenții de egali; aceste legături mascau contradicțiile fundamentale, temperau ciocnirile, înăbușeau marile mișcări, elaborau sau, în sfîrșit, răspîndeau o mulțime de valori și de moduri de a trăi, pe scurt, o cultură ce tindea să devină comună așa-numiților *mediocres* și celor umili. Grație în special confreriilor lor, orașenii au învățat să trăiască bine, înainte de a muri bine.

Cetățeanul ceremonial

Puțin după anul 1350, termenii *urbanitate* și *civilitate* și-au făcut apariția în limbă; folosiți la început de erudiți, au cunoscut un succes rapid; ei desemnau de-acum cu destulă claritate (căci episcopul Guillaume d'Auvergne îi cunoștea deja) o artă de a trăi specifică lumii urbane, un ansamblu de atitudini mentale, care, vreme de două veacuri, se desprinsese încet de „rusticitate”, fără a învinge valorile tradiționale; florentinii înșiși trebuiau să-și importe *ethosul*, la fel ca lîna sau borangicul. Cu siguranță, rafinamentele urbanității

1. Strachină, blid (n.t.).

nu erau apanajul oricui; cetatea nu reușea niciodată să atenueze în întregime asperitățile oamenilor care îi treceau porțile, dar reușea totuși să dea celor mai mulți „o viziune unificată și unificatoare asupra lumii” (B. Chevalier). Ritualuri civice, teatru sacru, predicări în masă contribuiau la aceasta, ca și viața în confrerie, dar la drept vorbind urbanitatea decurge din moduri de a trăi pe care predicatorii rigoriști nu pregetau să le denunțe. Să ne oprim, ca și ei, asupra expresiilor celor mai evidente ale „dragostei față de lume”; ele sînt fundamentale. Toți autorii de *fabliaux* și de cîntece insistă asupra unei patimi burgheze: aceea de a-și umple pîntecele; ei nu exage-rează prea mult.

Orașul este locul privilegiat al consumului alimentar, în ceea ce privește cantitatea consumată, varietatea și calitatea produselor oferite. Pîinea este aici de bună calitate; aproape pretutindeni, brutarii fabrică trei feluri diferite prin natura făinii folosite și modul de cernere. Săracul mănîncă o pîine neagră rotundă, amestecată cu tărîțe, iar bogatul una frămîntată din grîu curat și făină albă; din 1400 însă, pîinea albă nu mai este inaccesibilă lucrătorului, iar pîinea neagră folosește la tocătura dată animalelor, făcută din resturile de la masă.

Începînd cu secolul al XIV-lea, pîinea nu mai reprezintă decît o parte din ce în ce mai redusă (aproximativ 30%) din cheltuielile pentru hrană. În burghezia toscană, este ridiculizat cel care își mănîncă spaghetti cu pîine; oamenii nu mai vor doar strictul necesar, ci carne și pește. Căci orășenii sînt în mod hotărît carnivori, atît prin necesitate, cît și prin gust, dat fiind că nevoile industriei textile au cîntărit din greu asupra orientărilor alimentare. Locuitorul din Frankfurt pe Oder consumă anual mai mult de 100 kg de carne de măcelărie în primii ani ai secolului al XIV-lea, iar în secolul al XV-lea, locuitorul din Carpentrasse, cu numai 26 kg pe an, este totuși clar avantajat față de urmașul său din secolul al XIX-lea. Dacă vitele sînt aduse uneori de departe, ele se îngrașă pe pajiștile închiriate de măcelari la doi pași de oraș; fiindcă țaranii păstrează pentru ei vitele bătrîne, calitatea cărnii este mai puțin bună la țară, unde măcelăriile sînt, de altminteri, deschise cu foarte mare neregularitate. Această inegalitate de tratament se regăsește în timpul celor o sută șaizeci de zile de post, cînd peștii oceanici și de apă dulce umplu din belșug pescăriile, necunoscute la sat.

Totuși, este de la sine înțeles că nivelurile socio-alimentare rămîn multiple: cînd nu este hrănit pe șantier sau la masa maistrului (ca ucenicul sau calfa), zilierul trebuie să se mulțumească la prînz cu pîine, ceapă și brînză, iar masa lui de seară se compune, la fel cu cea a meșteșugarului modest, dintr-o supă în care plutește o bucată de carne fiartă îndelung, friptura apărînd numai în zilele de sărbătoare. La consumatorii constanți de carne (*majores*, bogații), rasolul și friptura se succedă de două ori pe zi și sînt însoțite de pateuri și

sosuri cu atât mai picante cu cât mirodeniile, scumpe, nu sînt la îndemîna tuturor. Calitatea peştelui – păstrăv, anghilă, ȕipar sau nisetru – dezvăluie nivelul unei mese de post, după cum claponul sau pulpa de berbec îl indică pe cel al unei mese de frupt.

Burghezul acordă mesei o importanţă foarte mare: e un aspect ce ţine de onoarea familiei; profesioniştii cuptorului şi ai cratiţei – nu există oraş fără cofetari, rotiseri, hangii şi maeştri bucătari – pregătesc uneori cînele festive în oraş, ospeţele de nuntă şi banchetele confre-riilor. De altfel, bucătăria bună poate deveni un element al renumelui urban: magistraţii municipali din Amiens se asigură, prin vizitele lor săptămînale, că maeştrii bucătari şi cofetari vînd „gustări cu carne, mîncăruri şi pateuri bune” şi că tarteles cu cremă ale faimosului Gilles Castel au mereu aceeaşi fineţe. Spre deosebire de sienezul Sermini, Franco Sacchetti nu-şi pierde vremea descriind savoarea felurilor de mîncare, dar pofta pentru istorisiri interesante îi vine mîncînd. Prin urmare, autorii de *fabliaux* nu se înşelau: dacă orăşeanul se alimentează în altă parte decît la tavernă, mintea lui se învionează în faţa unei mese bune, acasă ori, cîteodată, la baia de aburi în compania femeilor.

Pe vremea lui Sacchetti, părinţii oraşului considerau prostituatele ca fiind de două ori necesare: contribuiau la stăvilirea violenţei, protejau onoarea fecioarelor şi a soţilor; de asemenea, stăpîneau – aspect la fel de important ca precedentul – dragostea nesăbuită. Se credea că banalizarea relaţiilor sexuale punea capăt rătăcirilor inimii, distrugătoare pentru autoritatea familială.

La început însă, aşa-numitele *meretrices* erau supuse arbitrarului, iar destrăbălarea figura printre greşelile majore. În *fabliaux*, femeii uşoare nu i se recunoştea dreptul de a întemeia un cămin (M.-T. Lorcin); bordelurile se închideau noaptea, în timpul postului, iar cetăţile care permiteau prostituţia publică erau rare. După 1350, constrîngerile au mai slăbit, marca vestimentară a devenit discretă sau a dispărut şi, în special, municipalităţile au instituţionalizat prostituţia. În jurul anului 1400, la Veneţia, Florenţa, ceva mai tîrziu în oraşele franceze, autorităţile făceau din ea un element din ansamblul valorilor civice, un instrument de salvare publică. Şi aceasta, de comun acord cu preoţii.

Într-adevăr, de la mijlocul secolului al XIII-lea, cei mai lucizi dintre teologi au atenuat considerabil gravitatea simplului păcat trupesc, iar după 1300, autorii de tratate sau de manuale pentru confesori par a-l situa la limita păcatului venial. Punîndu-şi problema validităţii cîştigului, a calităţii muncii, deci a tarifului acestor *meretrices*, clericii introduceau deopotrivă un element de măsură şi raţionalitate în cedarea trupului pe bani. La trecerea din secolul al XIV-lea în secolul al XV-lea, ideile celor mai novatori au pus stăpînire pe ortodoxia dominantă: moralişti săi susţineau că „trupescul” era firesc, că trebuia trăit în cadrul căsătoriei; dar, fiindcă recomandau o

căsătorie tardivă, chibzuită îndelung împreună cu rudele, fiindcă denunțau cu fermitate sporită păcatele împotriva firii, ei permiteau celibatarilor, în cele din urmă, să frecvențeze prostituate, cu condiția să se schimbe, o dată cu înaintarea în vîrstă și căsătoria.

Așadar, să nu ne mirăm că Bernardin din Siena nu spune nimic despre bordelurile sienzeze sau florentine deschise ori extinse pe vremea lui; că, la Paris, fratele Richard nu suflă o vorbă despre prostituție, că tinerii merg singuri sau în grupuri, în frunte cu șeful lor de confrerie, plini de veselie în *La Bonne Carrière*... Părinții dădeau fiilor bani pentru fete și vin.

Caracterul înfloritor al unei prostituții organizate în special pentru tineri nu se explică însă numai prin clientelă. Căsătorii umili merg la bordelul obișnuit, cei mai avuți au băile de aburi, care oferă în același timp plăcerile băii, ale mesei și ale patului. Aceeași senzualitate veselă, lipsită de neliniști se etalează în tradițiile de breaslă, cîntece, îmbrăcăminte, jocurile mimate, miniaturi.

J. Le Goff a arătat recent că purgatoriul a învins în planul doctrinei, la sfîrșitul secolului al XII-lea și începutul celui următor. Acest loc intermediar reprezenta speranța pentru mulți păcătoși care, fie pentru gravitatea greșelilor, fie doar pentru condiția lor, nu aveau înaintea nici o șansă de a scăpa de infern. De acum încolo, contriția finală îngăduie evitarea damnării și intrarea într-un loc de suferințe, dar și de nădejde. Moartea hună și, în consecință, mîntuirea prin intermediul purgatoriului permit o viață bună. Organizarea trecerii dincolo necesită bani, dar creșterea densității rețelelor de asistență spirituală și „democratizarea” slujbelor fac posibilă moartea bună.

Noile structuri ale lumii celeilalte, cele ale sociabilității confraterne, îi încurajau deci pe orășeni în modurile lor de viață. Ele erau răsplata muncii, pe care echipele mendicante o exaltau, o dată cu viața activă și împărțirea dreaptă a bogățiilor. Cîțiva predicatori ai apocalipsei puteau să condamne noul Babilon și să înalțe ruguri pe care erau nimicite frivolitățile. O dată stinse focurile, condamnările erau uitate, iar negustorii și meșteșugarii se puteau întoarce fără rușine la activitățile și plăcerile lor.

La mijlocul secolului, în cetatea neliniștită, cîțiva negustori care se temeau pentru mîntuirea lor își lăsau bunurile și încercau să se răscumpere trăind în mijlocul săracilor; acuzația de cămătărie apăsa asupra deținătorilor de bani, suspiciunea – asupra aplicării legii sau a învățămîntului pe bani, disprețul – asupra multor profesioni meșteșugărești. Pentru susținătorii unei morale tradiționale, moneda era instrument diabolic, orașul – odrasla lui Cain, iar munca – simplă penitență. Cincizeci de ani mai tîrziu, această morală se făcea țandări.

Omobono, negustor din Cremona, nu încetase niciodată să-i ajute pe săraci, dar nu a abandonat munca și cîștigul. A fost canonizat în starea lui de negustor, puțin după anul 1200, și foarte curînd statuia

lui s-a înălțat lângă cea a Fecioarei, la intrarea principală în Duomo. Sfântul Francisc putea deveni – așa cum susținea episcopul din Pisa în 1251 – patronul negustorilor...

Cremona a avut și un sfânt meșteșugar – la drept vorbind, un orfevrier – care cizelase cu mîna lui marea cruce din argint înălțată în catedrală. Alți lucrători mai puțin iluștri îi dăruiau lui Dumnezeu o parte din truda lor, reprezentîndu-și sfinții patroni și instrumentele meseriei lor pe vitraliile bisericilor, apoi pe retablurile din capelele confreriilor lor. Începînd din secolul al XIII-lea, lungă procesiune iconografică a meseriilor urbane se desfășoară în edificii sacre sau pe monumentele civice: la portalul bisericii San Marco din Veneția, la baza campanilei florentine, în palatul comunal din Siena. Sfântul patron profesional este figurat în decorul atelierului, capodoperele meșteșugului sînt uneori etalate la porțile catedralei, produsele muncii sînt expuse în timpul procesiunilor, în vreme ce negustorii, tîmplarii sau zidarii apar în teatrul profan sau sacru folosind cuvinte și reproducînd gesturi din meseriile lor.

Lucrătorii au apărut mai ales în reflecția teologilor (în special la Paris, în jurul lui Pierre le Chantre) preocupați să justifice orice profesiune ce lucrează întru binele comun; intră astfel în spațiul civic o cohortă de meșteșugari ale căror activități fuseseră altădată considerate degradante, în timp ce se elaborează o teologie morală adaptată la dificultățile și pericolele fiecărei stări sau ale fiecărei profesiuni. Desigur, etica justificatoare este înainte de toate cea a grupurilor dominante, iar oamenii artelor mecanice care trudesec cu trupul lor sînt disprețuiți de bogați, apoi de intelectuali; „nu sînt muncitor cu mîinile”, exclamă Rutebeuf, dar, fapt major, munca nu blochează căile mîntuirii, iar meșteșugarii sau negustorii nu-și pun la îndoială nici demnitatea, nici funcția socială. În oraș, frontiera morală esențială îi desparte pe cei ce lucrează pentru *respublica* de ceilalți. Cardinalul Robert de Courson propune ca leneșii să fie excluși de la conducerea urbană; Dante rezervă locul cel mai rușinos de pe lumea cealaltă „trîndavilor care au trăit fără a merita dezaprobarea sau lauda”, iar François Garin Lyonezul proslăvește viața activă; „Mai bine să acționezi în zadar decît să stai degeaba”, spunea Paolo da Certaldo. De ce să ții capitalul inert? Nici o comoară care să doarmă în oraș; pînă și sacralitățile sînt lucrătoare; trupurile sfinte de care trebuia să te apropii în umbra criptelor ies din biserici în momentele de primejdie și de sărbătoare și participă la apărarea orașului în aceeași măsură ca zidurile.

De aici invectivele clericilor împotriva cămătarilor – niște leneși – care cîștigă sau se îngrașă stînd degeaba; dușmănia împărtășită de toți *mediocres* față de vechile ordine; dezgustul burghezilor francezi, în secolul al XV-lea, de a face din fiicele lor fecioare menite rugăciunii; neîncrederea din ce în ce mai accentuată față de cerșetorie, mai ales cînd este voluntară; voința și gustul, chiar pentru cei ce duc o viață îmbelșugată, de a se deosebi de nobil ocupîndu-se de comerț și de

banca sau exercitînd o funcție ; în sfîrșit, grija de a nu risipi o bogăție pe care, de acum încolo, numai nebunii sau milenariștii o condamnă.

În 1260, la Augsburg, Albert cel Mare făcea elogiul cetății stabile și puternice datorită bogățiilor ; numai aceștia, la vreme de restriște, îi asigură paza, oferă arme și hrană lucrătorilor care altfel nu ar putea supraviețui. Firește, nu toate mijloacele de dobîndire sînt acceptabile, dar bogați și bogății sînt astfel ridicați în slăvi, în vreme ce scrupulul legat de mijloacele înavuțirii se manifestă din ce în ce mai puțin : mulți sfîrșesc prin a considera (ca la Florența, în jurul anului 1430) cămătăria un păcat venial, la aceasta contribuind și cazuistica riscului și a pagubei. „A ști să cîștigi bani este un lucru frumos și o mare știință”, susține Paolo da Certaldo ; este și un har de la Dumnezeu, adaugă dominicanul Giovanni Dominici cu puțin înainte de 1400. Nu numai că bogăția este legitimă, dar ea favorizează progresul, virtutea, mîntuirea. Predicatorii populari nu-i condamnă decît excesele, pun pălăriile de damă pe foc și denunță luxul podoba-belor, însă evocă o societate apostolică de meșteșugari cinstiți ducînd o viață de burghezi, iar pe Fecioară – ca pe o doamnă care își primește prietenii într-o casă îmbelșugată.

Prin urmare, orășeanul nu are de ce să-și ascundă bogăția, ea poate fi reprezentată cu minuțiozitate pe retablul oferit sfîntului ocrotitor, desfășurată pe fațada casei, prezentată orașului. Nimicită uneori de săracii răzvrățiți, ea este ritualic glorificată în timpul sărbătorilor : cu ocazia ‘expozițiilor’ (*mostra*) de ziua sfîntului Ioan Botezătorul la Florența, de Santa Maria Formosa la Veneția, la paradele de Carnaval sau din luna mai la Metz. Bogăția este în egală măsură o virtute civică și personală ; așadar, nu trebuie irosită ; este bine să te arăți generos, dar cu măsură. Fiecare orășean învață să-și organizeze cîștigurile și cheltuielile, timpul, vorbele sau gesturile. Educația o recomandă, instrucția o permite adesea.

„Trimite-ți copilul la școală să învețe cu dascăl bun și priceput”, recomandă François Garin ; nu pentru a citi romane sau povestiri ce îndeamnă la visare sau, mai rău, la amor, ci pur și simplu pentru a *număra* bine și „mai degrabă pentru a ști și a înțelege calcularea aurului și a monedei”. Preocupare practică așadar, deja specifică negustorilor din secolul al XII-lea, dar și preocupare revoluționară la vremea sa, căci a condus, după cum sublinia H. Pirenne încă din 1929, la apariția în Occident a primelor școli laice de la Antichitate încoace. Și aceasta, nu pentru că școlile clericale nu ar fi fost marcate de nevoile orașului – se păstrează la Laon un manuscris din secolul al XII-lea conținînd optzeci de probleme foarte concrete referitoare la monede și măsuri –, dar ele nu constituiau principala lor preocupare ; acolo se cînta mult și se vorbea în latină.

Școli elementare, particulare sau municipale, adaptate la nevoile fiilor de negustori și de meșteșugari s-au înmulțit cam peste tot, dar mai întîi în Flandra și Italia, fiind completate, cel puțin în metropole,

de școlile axate pe aritmetică, adevărate colegii tehnice. Totuși, de-a lungul întregului Ev Mediu, organizarea școlară a rămas adesea deficitară, vulnerabilă la împotrivirile Bisericii, la concurența preceptorilor, la lipsa de stabilitate a învățătorilor și la frecvența foarte neregulată a elevilor – care se duc și vin de la prăvălii la școală și de la școală la atelier, aceasta chiar și la Florența. Însă deficiențele nu trebuie să ascundă un fapt esențial; posibilitatea pentru burghez de a da copiilor fie la școală, fie acasă, fie pe lângă un notar, o instruire suficientă pentru a conduce afacerile private sau, după caz, pentru a participa la treburile publice. Care era proporția orașenilor cu acces la lumea scrisului? Desigur, nu o vom ști niciodată, dar școlarizarea îi conferă societății urbane trăsăturile specifice, îi dă puteri uriașe, marchează toate manifestările culturale și festive. Mai concret, școlile urbane adoptă limba vulgară, propun lecturi practice, dezvoltă o scriere mai puțin preocupată de eleganță, dar rapidă și lizibilă (ca dovadă, *scriptura mercantesca* răspândită în orașele toscane la începutul secolului al XIV-lea, registrele notariale), organizează cursuri de limbi moderne și învață mai ales a „număra” bine. În evidențele contabile private sau municipale, greșelile sînt rare, iar manevrarea cifrelor – fără a atinge virtuozitatea contabilă proprie venețienilor și toscanilor – este stăpînită pretutindeni.

Grija cronicarilor urbani de a număra, de a calcula totul traduce această deprindere, iar poetica numărului ce i se asocia la început face loc încetul cu încetul unei preocupări pentru precizie, sporită de catastrofele din secolul al XIV-lea; această preocupare apare deopotrivă în evaluarea puterii unui oraș și în cronica familială (florentinul Lapo di Giovanni Niccolini dă socoteala foarte exactă – 67 de ani, 2 luni, 26 zile – a timpului petrecut de mama sa în casa familiei). Educația care impregnează mentalitățile citadine transformă riturile controlului social și ale justiției, precum și viziunea asupra lumii celeilalte și practica religioasă. Totul este *ratio* într-un oraș negustoresc; orașeanul trebuie să acționeze *ragionevole* după contabilizare și deducție logică; dar *ragione*, capacitate de a înțelege trecutul, de a analiza prezentul și de a prevedea viitorul, implică și o ordine a universului, deci o măsură a timpului.

„*Campane dicuntur a rusticis qui habitant in campo, qui nesciant judicare horas nisi per campanas*”; așa vorbește Jean de Garlande la începutul secolului al XIII-lea; nu pentru că orașenii ar fi obișnuiți cu orologiile mecanice sau cu automatele, ci fiindcă ei au, de două generații, propriile lor clopote, montate în vârful unei biserici sau al unui turn; dangătul lor scandează timpul de lucru, semnalează deschiderea și închiderea porților, ordonă ora stingerii sau cheamă la sfat, pe scurt, ritmează un timp laic și municipal.

După 1300, ele nu sînt decît un adaos la orologiile al căror cadran sau, mai tîrziu, ale căror ace mobile arată orele egale și le fac să

răsune prin carilonul lor sau prin loviturile automatelor lor. Cît despre orologiile astronomice – adevărate minuni –, ele precizează momentul cel mai prielnic pentru a te ruga la sfinți, a întreprinde o călătorie sau a organiza o procesiune generală. În ciuda inexactităților, a opririlor, a neglijențelor „administratorului” însărcinat cu întreținerea, precum și în ciuda specificității fiecărui timp urban, orologiul este un element fundamental al vieții colective. Datorită orelor mecanice, patronul controlează timpul de lucru, pe care îl contestă calfele în curînd, în vreme ce clericii sau prinții văd în ele mijlocul de a disciplina mulțimile; „mașina care împarte cu atîta exactitate cele douăsprezece ore ale zilei îi învață pe oameni să respecte justiția și legile”, proclamă la puțin timp după 1500 o inscripție ce domină orologiul palatului parizian din Cité; în 1481, canonicii Bisericii civice Saint-Nizier din Lyon, dorind un orologiu, le atrag atenția consulilor că, „dacă s-ar face un asemenea ceas, mai mulți negustori ar veni la tîrguri, cetățenii ar fi tare ușurați, veseli și fericiți și ar dori să ducă o viață mai bine rînduită”. Permițînd să se ordoneze mai bine timpul meselor, al rugăciunilor și al distracțiilor, să fie retrăite cu precizie orele Pătimirii, orologiul constituie un element al amintitei *ratio* urbane, cu măsura gestului și a comportamentului.

Valoare fundamentală a urbanității, onestitatea moravurilor este imediat dezvăluită prin atitudine și gest; toți autorii de cîntece sau de elogii urbane insistă asupra civilității concetățenilor lor: așa-numiții *citains* din Mainz sînt, în *Guillaume de Dole*, de o curtoazie desăvîrșită, femeile din Milano au, după spusele lui Bonvicino, un comportament regal, iar pentru Upicino toți locuitorii Paviei „se arată afabili și apropiați în relațiile reciproce; sociabili, politicoși, ei se ridică în picioare cînd intră cineva în încăpere”. Invers, reprezentarea netrebnicilor sau a săracilor, întotdeauna dezordonată, definește codurile onestității urbane.

În această privință, viața este o extraordinară școală a gestului, dar să ne înțelegem: adesea, locuitorii vorbesc aici două limbi; fiecare grup socio-profesional dispune de propriul cod – formalismul se manifestă în toate mediile –, dar adoptă și limba comună; civilitatea exemplară a oamenilor însemnați, care se răspîndește și se degradează, se împletește cu conveniențele specifice grupurilor sau li se alătură. Bineînțeles, educația familială este fundamentală; toți autorii de *ricordi* insistă asupra ei; însă în disciplina corpului intervin confrății, predicatorii, actorii de mistere, pictorii, sculptorii sau *municipes*. Controlul rezultă nu numai din jocuri sau din distracțiile patriciene, dar și din constrîngerile muncii, ale organizării halei și ale ordinii publice...

Civilitatea nu înseamnă simplă imitație; dobîndirea unui cod nu este nicăieri mai prețioasă ca la oraș. Este o problemă de onoare și, uneori, de viață. Era periculos să te porți necuviincios în apropierea unui loc sacru, să-ți exprimi prea zgomotos durerea la vreme de

ciumă sau să prejudiciezi bunul renume al confrăților într-o procesiune. Pe deasupra, nu exista sinceritate fără formalism, religie fără civilitate. Cunoașterea uzanțelor (*savoir-vivre*) nu îi privește numai pe muritorii de rînd, ci determină atitudinea față de sfinți și față de Dumnezeu. Astfel, Dumnezeu depinde de comportamentul credincioșilor, de modurile lor de a trăi (Francesco da Barberino îi compară pe cei ce nu știu să se comporte cum se cuvine cu vecinul lor de la masă cu cei ce fac același lucru în timpul comuniunii), de felul lor de a-i cinsti pe cei puternici... (R. Trexler).

Orășeanul învață așadar, să mănînce cu măsură, fără prea mult zgomot, să-și taie friptura, să intre într-o biserică, să se apropie de altar, să se adreseze unui străin în funcție de rangul lui, să-și moduleze vocea cînd se roagă, să nu se lase în voia unor gesturi de durere, să nu fie necuviincios în fața unei imagini sfinte, sau în hală, sau în piața civică. El învață mai ales să formuleze un compliment, să-și exprime sentimentele sau dragostea, să se arate curtenitor; căci există curtoazii urbane diferite de cele ale curților. Patricienii devin tot mai rafinați, dar seniorii din Metz știu să-și umple întrecerile cu episoade burlești, să danseze la cîntecul fluierului, să accepte expresiile fără perdea venite direct din piața publică. În alte părți, în densitatea socială, o formă de curtoazie este și mai necesară, căci căsătoria ține deseori, să o repetăm, de o politică individuală, de o alegere. Relațiile preconjugale permit aprecierea calităților morale sau fizice ale unei eventuale asociate, iar vizitele, serenadele și dansurile punctează cunoașterea reciprocă progresivă.

Confreriile vesele și de alt tip contribuiau la ritualizarea acestor relații, la eliminarea violenței lor, la teatralizarea manierelor și a conversațiilor; nu reușeau decît parțial, iar curtoazia calfei de la oraș amesteca brutalitățile cu mîngîierile, dar ajungea uneori la plăceri împărtășite. La sfîrșitul secolului al XV-lea, dragostea se transformă într-un rău mai mare decît sifilisul, o boală urbană transmisă chiar de „curtezanele cinstite”.

Cumpătare, ordine, curtoazie; orășenii acceptau lent și inegal această urbanitate, datorită ritualurilor care îi obligau să trăiască în pace, să-și stăpînească violența sau frica, să se elibereze de nebunie, să-și exprime adeziunea sau supunerea.

Rîsul și contestarea formau, împreună cu gravitatea cortegiilor civice, un ansamblu necesar. În decembrie, la Carnaval sau în mai, nebunia și gravitatea mergeau mîna în mîna, în timpul stabilit al sărbătorilor aparent libere, în care spontaneitatea participanților era stăvilită de apartenența la confrerie. Dar, de mai multe ori pe an, orășeanul putea să dea frîu liber bucuriei, să se lase în voia petrecerilor cînd era tînăr, să gesticuleze acoperit de capișon împreună cu băieții de viață, nestatornici și capabili să cînte la diverse instrumente; să ridă cu bufonii care declamă de pe scenă, cu sceptorul în

mînă, comori de antistrofe și de satire aflate din piață, de la școală sau curți, să facă dreptatea burlescă din timpul inversărilor de situație, în umbra moșului Carnaval, să dispară în zarva contra-muzicii și să facă uz de suverana putere a contestării satirice împotriva celor puternici și a ipocriților.

De asemenea, se întîmpla să lupte împotriva unui cartier rival, pentru a lua în stăpînire un pod la Veneția sau Ronul la Beaucaire, dar în veselia și în mijlocul cetățenilor; să asocieze nebunia și visul epic purtînd straiul arcașilor care își imaginau un spațiu sălbatic și forestier sub ziduri, se dedau acolo plăcerilor vînătorii și tirului (ca tinerii evocați de Galbert de Bruges în spatele regelui lor sau, mai tîrziu, ca așa-numiții *yeomen/youngmen* din cetățile și burgurile engleze în spatele lui Robin Hood, monarhul din mai), apoi defilau în ordine sau chefuiau pe seama prăzilor meritate, în tovărășia victimelor obligate să bea vinul pe care trebuiseră să-l plătească.

Tot ritualic, orășeanul – tînăr sau mai puțin tînăr – putea să se lase cuprins de emoție în piață în fața unui om sfînt, taumaturg care, vreme de ore întregi, făcea mulțimea să rîdă ori să plîngă (asemeni actorilor din mistere), îmbina povestiri triviale și evocări înspăimîntătoare, denunța mîncătorii de oameni, clericii dezmățați, răutatea femeilor, dar susținea și ascultarea față de părinte, stăpîn și magistrat.

Aceste rituri regeneratoare sau purificatoare favorizau unanimitatea; ele se integrau într-o religie ale cărei liturghii esențiale se desfășurau pe căile cele mai importante ce duceau de la o poartă ceremonială la piață sau la palatul municipal.

Magistrații au înțeles foarte repede că o politică de realizări impunătoare constituia un excelent mijloc de dominație. Cele mai puternice ghilde au înălțat în Flandra sau Artois hale trufașe și turnuri ce flancau piețele. În Italia, după victoria populară, în Alsacia, după cea a meseriilor, au apărut palate, destinate să adăpostească noile instituții comunale, care dominau turnurile nobile (în Italia) și proclamau triumful urban pe lîngă vaste spații libere, lent înfăptuite. Eforturile au fost mult mai tîrzii în orașele tipic franceze, unde adesea clopotnița unei *colegiale*¹ servea, în unele cetăți, drept turn (*beffroi*), iar o biserică mendicantă servea drept loc de întîlnire.

Dacă nu se situau întotdeauna – departe de așa ceva – în centrul topografic, monumentele civice se aflau în inima unui spațiu social, istoric ori sacru, la a cărui glorificare contribuia practica teatrală sau ceremonială. Strada, întortocheată în realitate, devenea, datorită desfășurărilor fastului, o arteră grandioasă, în vreme ce *loggias*, balcoane și porticuri supraetajate ale palatelor se transformau în scene maiestuoase ale puterii colective.

Acolo se formează sau ajung procesiunile și cortegiile. Acestora li se pot adăuga accesorii dramatice, narative sau simbolice, procesiunea

1. Biserică ce avea un consiliu de canonici, fără a fi totuși catedrală (n.t.).

constituind structura de bază a sărbătorii civice. Îndărătul crucilor, sub egida sfinților, comunitatea masculină a cetățenilor își demonstrează forța în fața grupurilor liminare; cortegiul, lungă siluetă narativă, formulează cu claritate reguli politice care nu apar decît mult mai tîrziu în scrierile teoretice; el face masa de spectatori să înțeleagă nemijlocit ordinea demnităților. Dacă uneori izbucnesc conflicte legate de întîietate, ele se exprimă în interiorul sistemului ceremonial, nu în afara lui. Nici o *Senza* venețiană, nici o zi de Sfîntul Ioan Botezătorul florentină, nici un *Schwoertag* strasbourghez nu au iscat dezordine sau revoltă. Cetățenii știu că adunările lor ceremoniale periodice (treisprezece procesiuni generale la Bruges, șaisprezece procesiuni ducale anuale la Veneția; cel mai neînsemnat orașel organizează mai multe, printre care cea a lui *Corpus Christi*, pretutindeni transformată în manifestație civică) sînt indispensabile pentru menținerea comunității lor. Contextul liturgic în care sînt alcătuite procesiunile sanctifică aranjamentul ierarhic: fiecare își ocupă locul în spatele stindardului, în rîndul atribuit prin hotărîrile municipale. Cortegiul exprimă în mod fățiș reuniunea puterilor teritoriale sau ale confreriilor în jurul magistratului; el transgresează vechile frontiere intraurbane și, în tablourile care îl punctează sau îi ritmează itinerarul festiv, repertoriul tradițiilor populare se îmbină cu invențiile elitelor cultivate.

Procesiunea este eficace – relicvele și triumfurile sale o dovedesc –, ea amintește că unirea cetățenilor în spatele magistraților și al crucilor lor a pus capăt momei, a descurajat dușmanul sau a făcut posibilă victoria. Altfel spus, prin ordinea sa, prin opririle ei simbolice, prin cînturile ce se înalță, prin decor, procesiunea ilustrează ideile călăuzitoare ale teologiei urbane; ea îi convinge pe participanți că orașul este, potrivit metaforei lui Guillaume d'Auvergne, un edificiu comun de cetățeni liberi și uniți care trăiesc datorită concordiei într-un cadru miraculos. Loc al armoniei fizice și sociale, orașul învinge în cele din urmă – după cum arată istoria civică – dezordinea sau dușmanii. El îi strivește pe monștri – legendele o spun –, răspîndește pacea – frescele palatelor municipale o ilustrează. Mai veche decît Roma, uneori distrusă, dar întotdeauna reconstruită, cetatea renaște neliniștită, datorită puterilor ei tutelare, propriei virtuți și valorii locuitorilor săi; frumoasă, sfîntă și curtenitoare, astfel apare ea, fie în mișcare, în jocurile mimate, fie imobilă, sculptată în piatră, la Pisa, și cu două secole mai tîrziu, la Toulouse.

Totul ne îndeamnă să credem că triumfurile citadine au rămas, pînă în secolul al XVI-lea, niște instrumente eficace de adeziune populară la valorile civice; căci timpul sărbătorii era și cel al îndurării; proscrisii primeau daruri, iar prinții inventați împărțeau jetoane de prezență ce dădeau dreptul la pomeni. Magistrații știau să răsplătească mulțimea; vinul curgea din belșug; săracii își aveau porția,

cînd nu fuseseră goniți înainte de distracții; totul, într-un cadru urban în întregime schimbat de florile presărate pe străzi, de perdele sau de baldachine.

Să ne despărțim de orășeanul medieval cu această imagine de sărbătoare. Undeva în Europa urbană a anilor 1500, el – de ce nu un meșteșugar? – contemplă în mijlocul procesiunii niște oameni care, defilînd împreună cu cetățenii în spatele slujbașilor regali sau al supușilor prințului, se îndepărtează totuși de oraș prin gîndire și ambiție. Unii trăiesc la castel, mai mult decît îndărătul zidurilor; alții își înalță palate a căror somptuozitate întoarce spatele străzii; ei se izolează în măreția lor și nu mai au, cu egalii lor, legăturile de altădată.

Dar el însuși face haz de crucile țărănești, cînd converg spre catedrală, joacă rolul ciobanului în casa de la țară, arătîndu-se, în același timp, dur față de lucrători sau față de bătăranii abia sosiți la oraș. La fel ca stimabilii față de el, cu treizeci de ani mai devreme. De-acum stabilit, modest dar dispunînd de strictul necesar, nemai-fiindu-i frică de sărăcie grație cercurilor de prieteni și de confrăți, temîndu-se de Dumnezeu, dar nu de trecerea în lumea cealaltă – a plătit prețul –, trăind în pace îndărătul zidurilor, cîteodată primul în satul său urban, prea puțin îi pasă că mai-marii vorbesc tare sau că nevoiașii sînt alungați într-o dimineață, fiindcă ciurma amenință. Treizeci de ani de viață urbană și de constrîngerii dominate l-au făcut să aibă cugetul împăcat; el crede în cetate. Aceasta este partea lui din binele comun, rod a patru veacuri de reușite. Aceasta este puterea lui și a vecinilor lui negustori. Ea le-a trimis fiii pe drumurile lumii...

Referințe bibliografice

- Ariès, Philippe și Duby, Georges (coord.), *Histoire de la vie privée*, vol. II, *De l'Europe féodale à la Renaissance*, Seuil, Paris, 1985.
- Burguière, André; Klapisch-Zuber, Christiane; Segalen, Martine; Zonabend, Françoise (coord.), *Histoire de la famille*, Armand Colin, Paris, 1986.
- Chevalier, Bernard, *Les Bonnes Villes de France*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.
- Cohn, Samuel Kline, *The Laboring Classes in Renaissance Florence*, New York, Londra, 1980.
- Duby, George (coord.), *Histoire de la France urbaine*, vol. II, *La Ville médiévale des Carolingiens à la Renaissance*, Seuil, Paris, 1980.
- Le Goff, Jacques, *Pour un autre Moyen Age*, Gallimard, Paris, 1977; *L'imaginaire médiéval*, Gallimard, Paris, 1985; *La Bourse et la Vie, économie et religion au Moyen Age*, Hachette, Paris, 1986.

- Little, Lester K., *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, New York, 1978.
- Muir, Edward, *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton (N.J.), 1981.
- Rossiaud, Jacques, *La Prostitution médiévale*, Flammarion, Paris, 1988.
- Ruggiero, Guido, *The Boundaries of Eros. Sex, Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1985.
- Trexler, Richard C., *Public Life in Renaissance Florence*, New York, 1982.
- Weissman, Ronald F.E., *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York, 1982.

Capitolul V

INTELECTUALUL

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri

Un om născut între anii 1000 și 1400 ar fi înțeles termenii „femeie” (*mulier*), „cavaler” (*miles*), „cetățean” (*urbanus*), „negustor” (*mercator*), „sărac” (*pauper*): n-ar fi priceput însă semnificația cuvîntului „intelectual” (*intellectualis*) atribuit unui om. Pentru cei ce frecventau școala, omul era mai degrabă rațional (*animal rationale* și din nefericire *mortale*), însă această definiție, provenind de la Aristotel, se aplica omului în general. Adjectivul „intelectual” însoțea diferite substantive și prezenta cîteva variații de sens. „Substanța intelectuală” (opusă „substanței materiale”) era spiritul sau sufletul; „cunoașterea intelectuală” (opusă „cunoașterii sensibile”) era acel tip de cunoaștere ce depășea instrumentalitatea simțurilor, croindu-și drum către surprinderea formelor. Aristotelicii vorbeau și de o „plăcere intelectuală” (rezervată celor aleși și cu totul diferită de cea „senzuală”), și de o „virtute intelectuală” (diferită de cea „morală”), urmînd vechea analiză a *Eticii nicomahice*.

Are această introducere vreo legătură semnificativă cu tema „intelectualul în Evul Mediu”? Fără îndoială că da. Termenul modern „intelectual”, desemnînd nu o calitate, ci o categorie de persoane, intră în circulație foarte tîrziu, în Franța sfîrșitului de secol al XIX-lea, o dată cu *Manifeste des intellectuels* (în care un grup de scriitori se proclamau solidari cu Zola în legătură cu afacerea Dreyfus). Însă această vocabulă atît de recentă se pretează de minune scopului nostru – acela de a identifica un tip de om care, în veacurile de mijloc, „muncea cu cuvîntul și cu mintea”, nu trăia din veniturile pămîntului, nefiind constrîns să „lucreze cu mîinile” și, într-o măsură variabilă, era conștient de această „diferență” dintre el și celelalte categorii de oameni.

Rățiunea adecvării termenului „intelectual” la un grup de oameni „medievali” rezidă și într-o nuanță precisă, chiar dacă subînțeasă, a semnificației adjectivului „intelectual”: folosirea lui în acea vreme trimitea la virtute, cunoaștere și plăcere. În toate contextele citate, într-adevăr, „intelectual” înseamnă ceva considerat a fi mai elevat și mai vrednic de stimă decît opusul său și desemnează o calitate indiscutabil pozitivă. Aprecierile și judecățile intelectualilor medievali asupra lor înșiși au acest numitor comun: propria activitate sau profesie are în ochii lor o reputație deosebită (chiar dacă adesea

contestată de ceilalți) față de celelalte activități sau profesii. Se pare deci că, din punctul nostru de vedere, modern, sîntem pe deplin îndreptățiți să vorbim de un „intelectual medieval”; analiza tipologică ne va oferi, cred, noi confirmări.

Pentru a-i desemna pe cei pe care noi îi numim intelectuali, omul medieval folosea, desigur, alți termeni : trebuie să-i amintim, întrucît ei ne înfățișează deja mai multe tipuri de intelectuali. „Maestru” și „profesor” erau termeni care numeau același lucru : era vorba despre persoane care predau după ce studiaseră ; dar, lucru curios, în vreme ce *magister* desemna întotdeauna o calitate indiscutabilă de elevație morală și de demnitate, *professor* poartă adesea cu sine o urmă de ironie la adresa aerelor și a îngîmfării unor personaje „care se încred prea mult în știința lor”. Este o conotație negativă pe care o întîlnim spre exemplu la Abélard, atunci cînd vorbește despre „profesorii de dialectică”, și la Ioan din Salisbury, uimit și ironic dinaintea limbuției lor.

„Erudit” și „doct” reprezintă termeni mai neutri, desemnîndu-i pe cei ce au studiat și au acumulat cunoștințe din cărți. Termenul „filosof” este, într-un fel, mai puțin semnificativ : o ușoară bănuială de laicitate, spre deosebire de cei care studiază îndeosebi *pagina sacra*, face ca folosirea lui să fie mai rară. Filosofi rămîn mai ales anticii, chiar dacă unele personaje își revendică în mod conștient acest nume : Abélard se declară „filosof al lumii” și, într-un al doilea moment, „filosof al lui Dumnezeu”, iar Siger și tovarășii săi „averroști”, afirmă că sînt filosofi într-o accepție foarte precisă. Unii dintre învățați se consideră *virii scientifici* (Bradwardine în secolul al XIV-lea) ; mulți se declară *speculativi*, adică dedicați celei mai înalte activități omenești în viziunea platonico-aristotelică ; iar toți se consideră și sînt numiți *litterati*.

Litterati reprezintă categoria cea mai largă și, prin forța împrejurărilor, cea mai imprecisă : erau *litterati* toți cei care știau să citească și să scrie, și stăpîneau lumea cuvintelor (discursul oral și scris, predica, lecția sau tratatul), constituind în acele veacuri o minoritate neînsemnată în raport cu vastul grup al „neliteraților” (ziși și *idioti*, *simplices* sau *rudes*). „Neliterat” era la rîndul său un termen cuprinzător : îi îngloba pe cei ce nu știau nici să citească, nici să scrie (cei pe care noi îi numim analfabeți), dar și pe alții, cei care nu cunoșteau latina, limba prin excelență, sau abia o știau (ca în cazul englezilor *lords* din secolul al XIV-lea), sau nu știau să scrie în latină, dar înțelegeau cîte ceva din ea.

Un lucru este sigur : „literatul” era aproape întotdeauna, mai ales în primele veacuri de după anul 1000, un cleric ; prin urmare, pentru o lungă perioadă, cei doi termeni coincid. Isidor din Sevilla (secolul al VII-lea) fusese exact în definiție, însă vag în desemnare („cleric este acela care se dedică vieții religioase și caută desăvîrșirea morală”) : însă îndepărtîndu-ne de anul 1000, iată-l deja, în secolul

al XIII-lea, pe Giacomo din Viterbo declarînd semnificativ : „Uneori orice literat este numit în mod impropriu cleric, pentru faptul că toți clericii trebuie să fie literați”. Cu un veac mai târziu, Konrad din Megenberg, descriind ordinea scolastică, numește „cleric” orice membru al aparatului școlii, fără deosebire de nivelul de studii sau de disciplina predată. În pofida acestor oscilații, mai bine zis a procesului specific de laicizare a acestei figuri, clericii apar ca un grup lesne de identificat și ca o forță ce orienta organizarea și deopotrivă disensiunile din societatea acelor vremuri.

Poate fi util să deosebim un sens tare și un sens slab ale cuvîntului „intelectual”, două tipuri între care se desfășoară, desigur, o gamă întreagă de activități numite pe bună dreptate intelectuale. Vom numi „intelectual” în sens tare pe omul care nu numai că desfășoară o activitate intelectuală, dar este angajat și în transmiterea capacității sale de investigare, dotată cu instrumente proprii, cu un traseu de dezvoltare și cu finalități bine definite ; este natural ca el să fie în primul rînd un învățător, adică *magister* în școala de atunci. În schimb, un sens slab pentru termenul „intelectual” este aplicat oamenilor care s-au folosit de inteligență și de cuvînt, schimbîndu-și însă adesea rolul și contextul activității, într-un mod care de multe ori dezvăluie o anumită indiferență față de finalitatea propriei munci : oameni care au fost la vremea lor diplomați, avocați, episcopi, scriitori *free lance*, preceptori, ca Ioan din Salisbury și Vincent de Beauvais. În cazul lor se observă o mai slabă conștiință a „diferenței”, legată, cred, tocmai de faptul că ei nu sînt niște maeștri propriu-zisi, interesați să transmită ucenicilor instrumentele muncii lor, asemenea meșteșugarilor din ateliere.

Dar, întrucît pe intelectual, atît în sens tare, cît și în sens slab, îl descoperim încă de la începutul examinării noastre și într-un context ușor de identificat (orașul și școala), ni se pare util să ne începem istoria pornind de la Europa de după anul 1000 și de la marea sa transformare.

2

Redeșteptarea vieții orașelor, o mișcare opusă celei caracteristice pentru epoca începută în veacul al treilea al erei noastre, este desigur un fenomen lent, care capătă totuși în secolul al XII-lea un profil atît de marcat, încît nu numai istoricii moderni, de la distanță, ci și oamenii vremii l-au putut observa și întîmpina, cu sentimente fără îndoială diferite (bunăvoință, orgoliu, oroare), însă mereu ca pe un fapt lipsit de echivoc.

În Europa secolului al XI-lea, centrele urbane erau încă puține și slab dezvoltate, iar inițiativa culturală se afla, tocmai de aceea, în mîinile abațiilor și ale puținelor catedrale capabile să organizeze și să administreze învățămîntul. Ținînd cont de raritatea lor încă foarte

evidentă din acest secol, carierele paralele a lui Lanfranco din Pavia și a marelui Anselm din Aosta ne apar exemplare. Lanfranco, născut la câțiva ani după anul 1000, studiase dreptul și artele liberale la Bologna și întemeiase o școală la Avranches, în Franța. Intrat în mănăstirea Bec, în Normandia, conduce școala de acolo, care devine din ce în ce mai cunoscută în lumea culturală a epocii (aici studiază dreptul marele specialist în drept canonic Yves de Chartres): în 1070 devine arhiepiscop de Canterbury, unde moare douăzeci de ani mai târziu. Se citează pretutindeni această carieră atât de tipic medievală și atât de ciudată pentru noi, modernii, o carieră internațională desfășurată în regiuni foarte diferite ca limbă vorbită, în niște vremuri în care mijloacele de comunicare nu erau încă nici frecvente, nici prompte; totuși limba latină și instituțiile monastice ofereau, se presupune, acea încurajatoare uniformitate contextuală esențială pentru un intelectual, care era și un organizator.

Să dăm citire acestui pasaj din Lanfranco: „Atunci când obiectul disputei poate fi explicat mai limpede urmînd regulile artei logicii, atît cît pot, ascund aceste reguli în formulele credinței, căci nu vreau să par mai încrezător în această artă decît în adevărul și autoritatea Sfinților Părinți [...]”. În această atitudine, pe care am fi meschini numind-o doar prudentă, putem surprinde, pe lîngă primele tentative timide ale unei încrederi mai substanțiale în logică, substratul profund și viu al vieții monastice! Ea se deosebește de cultura școlii de la oraș, care va apărea peste puțină vreme, și la un nivel teoretic: în vreme ce problema acesteia va fi de *certificare fidei*, călugării apar angajați în *clarificare fidei*.

Nu ne putem sustrage însă de la impresia că prin sine interesanta carieră a lui Lanfranco o prefigurează pe aceea, mai cunoscută și mai prestigioasă, a lui Anselm din Aosta. Anselm devine stareț în 1063 și abate în 1078, în aceeași mănăstire din Bec, întemeiată de cavalierul normand Herluin. Va ajunge, la rîndul său, la Canterbury în calitate de arhiepiscop, în toiul luptei pentru investitură dintre regele Angliei Henric Beauclerc și pontiful roman Pascal al II-lea. Cu greu l-am putea numi pe Anselm intelectual: în cazul său, ambianța pașnică a mănăstirii și atmosfera ei de meditație prevalează asupra cercetării. Dar cîte trăsături de „intelectual” poseda acest sfînt, călugăr și arhiepiscop! În primul rînd, nevoia de a găsi în credință o „înțelegere”; apoi, cea de a transmite călugărilor săi, confrăți ori discipoli, un instrument care era cu siguranță intelectual și cultural; și încă, forma uneia dintre operele sale cele mai importante, *Monologion*, structurată ca o *disputatio*; în sfîrșit, onestitatea intelectuală de a căuta o confruntare eficace și pasionantă, ca aceea cu ignorantul din *Proslogion*.

Credința constituie însă un fapt individual și în sine netransmisibil: de acest caracter al meditației anselmiene este legată calitatea esențială a învățăturii sale, care o distinge de aceea a maeștrilor din

școlile citadine ce încep să apară. În liniștea protectoare a mănăstirii, Anselm predă unor discipoli care îi sînt și confrăți; între maestru și elev nu există acel raport economic, prezent în schimb în afara mănăstirii, un raport „real” între cel care dă și cel care primește. Cercetarea lui Anselm este încă foarte asemănătoare cu o rugăciune: este un exemplu de meditație tacită, înfăptuită mai întîi în sinea lui și comunicată apoi confrăților, în scris.

Roscelin este un contemporan mai tînăr al lui Anselm, însă raportul său cu elevii (a predat la Compiègne, Tours și Loches) trebuie să fi fost destul de diferit, din puținul pe care îl știm. Episcop la Soissons și apoi arhiepiscop la Reims, profesor la oraș, el nu mai păstrează nici un raport de familiaritate cu elevul său cel mai dotat, Abélard, după cum aflăm dintr-o scrisoare foarte dură și stranie: Abélard fusese un simplu, și probabil puțin iubit, elev plătit.

Școala catedrală de la Tours era tocmai una dintre școlile care, de la sfîrșitul veacului al XI-lea, mărturiseau în favoarea activismului episcopatului din Franța: în comparație cu o Germanie aproape descoperită și cu provinciile italiene încă slab dezvoltate, școlile de la Reims, Laon, Chartres, Orléans, Tours și Paris ofereau un cadru mult diferit, la care contribuiau pacea garantată de Capetieni și extraordinara dezvoltare economică a „dulcii provincii a Galiei”. Fiecare dintre centre strălucea prin studierea unei anumite discipline: se mergea la Laon pentru instruirea în teologie (cu riscul decepțiilor ulterioare, ca în cazul zbuciumatului Abélard); la Chartres se deprindea lectura *physica*, însemnînd combinarea filosofiei naturale cu *pagina sacra*; la Orléans erau studiați poezii; la Paris, retorica, dialectica și teologia.

Structura și viața orașelor se sprijineau acum pe diviziunea muncii și pe specializare: învățămîntul devenea una dintre munci, la fel ca activitățile meșteșugărești și comerciale. Apărea prin urmare necesară o definire precisă a sa, realizată prin indicarea îndatoririlor, avantajelor și domeniilor în care această activitate se putea exercita, a timpilor ce alcătuiau ritmul de lucru al profesorului și al elevului. Un exemplu: Abélard, într-una din primele șederi pariziene, pentru a evita noi *querelles*, merge să predea pe muntele Sainte-Geneviève (unde se va întoarce mai tîrziu ca om matur, faimos și nefericit), abia ieșit de sub jurisdicția unui *scolasticus*. Acesta din urmă avea din partea episcopului sarcina de a conferi *licentia docendi* (gratuit, într-adevăr, însă pe baza unor criterii considerate indispensabile).

Într-un context similar, care se schimbă o dată cu creșterea noilor centre, cu noile concesi de *status* social și juridic acordate profesorilor și elevilor, dar și cu o rigidizare progresivă a structurilor, se va naște universitatea. Cel dintîi moment de mare importanță al acestei evoluții îl reprezintă edictul conciliului de la Lateran (1179), care stabilește că fiecare capitol din catedrale are îndatorirea de a ține o școală; se vor adăuga însă și alte „carte”, în diferitele centre,

marcînd dezvoltarea noii instituții: cîteva dintre ele ne dezvăluie voința Bisericii de a-și menține monopolul asupra acestei activități, altele, rezistența opusă de profesori și elevi. Acest fapt genera tensiuni: cînd, în 1200, papa și regele au căzut de acord în a stabili egalitatea dintre student și cleric, revoltele care însîngeraseră străzile și tavernele între biserica Saint-Germain-des-Près și fluviu s-au calmat. Cum se întîmplă adesea, „cartele” și legile domolesc elanul vital al unui fenomen spontan, iar mai tîrziu, unii, dîndu-și seama, deplîng această primă fază vie și agitată. Cincizeci de ani mai tîrziu, cancelarul Philippe de Grève va scrie: „Odinioară, pe cînd fiecare profesor predă pe cont propriu, iar de universitate nici măcar nu se auzise [...], exista dragoste de studiu. Acum [...] lecțiile au devenit rare, învățămîntul se reduce la foarte puține lucruri, iar timpul sustras lecțiilor este consumat în discuții vane...”.

Dacă aruncăm o privire asupra contextului doctrinar în care activa intelectualul nostru între jumătatea celui de-al XII-lea și cel de-al XIII-lea secol, observăm că mediul material se prezintă mai diferențiat de la un centru la altul, date fiind legăturile pe care școala trebuia să le aibă cu diferitele puteri politice (regele la Paris, împăratul la Bologna, papalitatea pretutindeni), în vreme ce traseul doctrinar are o dezvoltare mai omogenă și prezintă o tendință mai uniformă în diferitele universități. Acest fapt privește îndeaproape evoluția figurii profesorului și a competențelor sale.

Felurile discipline erau organizate după vechea schemă a celor șapte arte liberale: *trivium* (gramatica, logica și retorica) și *quadrivium* (aritmetica, geometria, muzica și astronomia). Această „cale către înțelepciune” era percepută ca o introducere la expresia supremă a cunoașterii umane, adică la doctrina mîntuirii sufletului, teologia. Însă raportul cu aceasta din urmă nu a fost niciodată atît de liniar cum apare prezentat în clasică relație dintre *domina* (teologia) și *ancillae* (celelalte discipline). În orice caz, dacă învățarea și predarea teologiei erau considerate drept scopul ultim și încoronarea doctrinei și a carierei intelectualului, în realitate, și în unele cazuri foarte curînd, disciplinele ce țineau de cursurile pregătitoare (disciplinele artelor, medicina și dreptul), ieșite din sînul învățămîntului prope-deutic, au devenit autonome. Extinderea și „eliberarea” disciplinelor s-au petrecut sub presiunea a două fenomene: pe de o parte, conținutul fiecărei științe din *trivium* și din *quadrivium* se multiplică o dată cu multiplicarea surselor, iar pe de altă parte, însăși structura „septuplă” explodează și se fărîmîțează în noi cîmpuri de investigație.

3

Chiar în zorii acestei epoci, în prima jumătate a veacului al XII-lea, există un personaj, Abélard, care corespunde aproape tuturor criteriilor intelectualului „tare”. Rămîne exemplară o declarație de-a sa cuprinsă în autobiografia *Historia calamitatum mearum* (și să observăm, în treacăt, că însuși faptul de a scrie o autobiografie reprezintă un fenomen dacă nu unic, în orice caz rar). Ea sună astfel: „Extrema sărăcie în care trăiam a fost cea care m-a îndemnat să deschid o școală [...] și astfel, recurgînd la singura artă pe care o cunoșteam, în loc să lucrez cu mîinile, am început să trag foloase din lucrul cu cuvîntul”. Abélard face aici aluzie la munca sa în școala Sfîntului Duh, întemeiată lângă Troyes, unde a predat cele mai dragi două discipline ale sale, logica și teologia.

Acest breton încăpățînat se făcuse cunoscut foarte repede: abandonîndu-și dreptul la primogenitură, și o dată cu el cariera de cavaler, se avîntase cu o pasiune deja polemică înspre studiul logicii, pe care o numea, după Augustin, „știința științelor”. Primii pași ai carierei sale, marcați de caracterul lui tenace și de luările sale de poziție întotdeauna originale, sînt pilduitori pentru studiul figurii intelectualului din secolul al XII-lea, o epocă de „renaștere”: ne aflăm deci în fericita postură de a putea studia un tip, dincolo de personaj. Limbajul autobiografic este unul militar, după cum s-a observat: el dorește să „cucerească citadela studiilor, Parisul”, se pregătește de asedii neîncetate de școli și catedre, studiază și pune în practică „felurite strategii”, cum ar fi apropierea treptată dinspre Melun și Corbeil către centrul rîvnit, noua Atenă. Dar, cu toate că limbajul narațiunii este adesea unul cavaleresc, comportamentul său, așa cum am văzut în fraza scrisă despre școala Sfîntului Duh, este mai degrabă cel al unui negustor: cum acesta din urmă își vindea timpul (cunoaștem disputele care au precedat recunoașterea eticii negustorului), tot astfel profesorul își vindea știința. Însă atît timpul, cît și știința nu erau numai niște daruri de la Dumnezeu, ci chiar aparțineau acestuia: profesorul de la oraș a trebuit să lupte pentru a impune prestigiul unui învățămînt care trezea neîncrederea într-o doctrină răspîndită în afara înaltei protecții tacite a instituției monastice.

Multe evenimente din viața dramatică a lui Abélard ne pot ajuta să ilustrăm acele caracteristici pe care le-am considerat legate de figura intelectualului „de profesie”. Să subliniem cîteva dintre ele. Înainte de toate, aptitudinea și talentul critic, exercitate în diferite domenii, de la faimoasa „ceartă a universalilor”, împotriva bătrînului profesor Guillaume de Champeaux, pînă la critica pe text, care uneori l-a expus unor adevărate încăierări (de exemplu, cu călugării de la Saint-Denis, în legătură cu identificarea patronului lor), însă cel mai adesea l-a îndrumat către analize magistrale, cum este aceea din

prologul la *Sic et non*, unde sînt enunțate regulile interpretării „discordanțelor”. Aceeași metodă îl conduce înspre acordul, fragil dar nu precar, dintre creștin și filosof în *Dialog*, ultima sa operă.

Alături de această înzestrare vom pune zelul pasionat și neîntrerupt pentru predare, pentru comunicarea ideilor și lecturilor sale. Să amintim un singur exemplu, pe cel mai impresionant: bolnav, istovit și dezamăgit, la Cluny, după spusele abatelui Petru Venerabilul, „continua să predea, să scrie și să dicteze”. La fel procedase în anii de tinerețe și fericire la Paris, ca și în anii fervorilor și strădaniilor de la școala Sfintului Duh. Însă Abélard mai posedă o calitate caracteristică pentru intelectualul de rasă: în orice domeniu și în orice moment al învățămîntului pe care-l profesa, mai aproape de inimă îi era mai degrabă metoda de investigare decît obiectul de investigat, mai degrabă traseul teoretic al analizei decît tema în sine. O enormă încredere în metoda de cercetare (care este rațională, iar în teologie, analogică) îl deosebește și-l evidențiază în aceeași măsură ca și conștiința de a nu putea ajunge pînă la adevăr, „ci numai pînă la umbra lui, la verosimilitate”: „În tot ce expun, nu pretind să definesc adevărul, ci numai părerea mea”.

Ceva îl unește și îl separă pe Abélard de Ioan din Salisbury, pe care l-am putea defini un intelectual „slab” sau „incomplet”. Îi unește marele devotament al elevului Ioan pentru profesorul său, ca și influența intimă de idei și de limbaj pe care o regăsim în paginile acestui englez cu spirit treaz. Dar secolul al XI-lea, în a doua sa jumătate, trăise o mare schimbare: biblioteca omului doct se lărgise prin „întoarcerea lui Aristotel” (care la început se petrecea prin intermediul traducerilor din arabă, iar mai apoi, din greacă), și începeau să apară textele științei și filosofiei musulmane. Se putea deja bănuî cum va fi arătat panorama științelor (și problemele sale) la sfîrșitul acestui grandios proces de îmbogățire și transformare. Nici Parisul, vizitat în 1136 de elevul Ioan „de-a dreptul însetat de cunoaștere”, nu mai era cel pe care-l văzuse Abélard la douăzeci de ani: școlile se înmulțiseră în mănăstiri, pe Île și pe malul stîng (acolo predau Adam la Petit Pont, Abélard pe muntele Sainte-Geneviève, victorinii¹ la abație). În școala frecventată de Ioan erau prezente nume mari: Otto von Frising, Arnaldo da Brescia, mulți viitori episcopi și un viitor papă, Rolando Bandinelli. Însă viața politică îl aștepta pe englezul nostru: următoarea întoarcere, la scurtă vreme, în Atena nordului, l-a dezamăgit. Declarația sa este relevantă: „Am avut plăcerea să-mi revăd vechii prieteni și colegi, încă ocupați cu studierea logicii [...] și să măsoar împreună cu ei progresele reciproce [...], însă m-am lămurit de îndată că ei nu progresaseră nici măcar cu o mică propoziție”.

Este oare vorba despre aceleași personaje citate de Ioan în altă parte, acei „profesori care nu știu să prețuiască și să răsplătească

1. Hugues și Richard de Saint-Victor (n.t.).

devotamentul unui iubitor al filosofiei", al unui pasionat ca el? În orice caz este evidentă ruptura dintre intelectualul care predă și cel care după studii se angajează în viața reală și se implică în politică. În pofida „devotamentului” său, judecata lui Ioan este dură și exprimă bine indispoziția față de o cultură care i se pare alcătuită mai mult din cuvinte, din analize neverificate și din abstracțiuni. Secretar al lui Thomas Becket și martor al unor evenimente dramatice, Ioan a avut la dispoziție puțină vreme pentru a-și cultiva iubitele *litterae*, un ideal cultural inspirat după cel al lui Cicero, și, împotriva voinței sale, s-a implicat cu asiduitate în problemele curiale și politice. Finalitatea superioară care-i unește cele „două vieți” o regăsim în ideea „serviciului”, care conferă un sens activității cotidiene a politicianului (uneori descurajantă, mărturisește Ioan), și o înalță pînă la reflecția filosofică. *Otium*-ul ciceronian, pentru acest elev atît de înzestrat care n-a devenit niciodată profesor, era echivalentul păcii pe care alții o căutau în mănăstire.

Înainte de a părăsi secolul al XII-lea, un cuvînt, sau mai degrabă un semn de întrebare, asupra unui alt mare personaj, rămas într-o umbră regretabilă pentru noi, care știm prea puține despre el: Arnaldo da Brescia, la rîndul său elev al lui Abélard, și a cărui onestitate intelectuală este limpede mărturisită de Ioan din Salisbury. Intelectual, Arnaldo? Izvoarele spun puține lucruri despre învățămîntul practicat de el pe muntele Sainte-Geneviève, nepermițîndu-ne decît unele supoziții. Sigur, este „un om care vorbește despre lucruri foarte potrivite cu viața creștină, care nu sînt însă pe placul celor care duc o viață creștină numai cu vorba”. Activitatea sa de reformator nu poate fi desprinsă de învățarea studenților săraci, „alături de care el cerșea ca să-și cîștige existența”.

4

De multe ori, marii profesori din universitățile secolului al XIII-lea au fost văzuți ca niște sacerdoți ai culturii, ca niște oficanți ai unui cult mai degrabă decît ca niște intelectuali combativi și oameni tenaci nu doar ai gîndirii, ci și ai acțiunii, așa cum au fost ei în realitate.

Despre universitățile secolelor al XIII-lea și al XIV-lea știm multe, dar nu pe cît ne-am dori. Destule, totuși, pentru a le putea defini contextele de lucru, ambivalente și pline de contradicții, aspect ce pare să nu fi dăunat însă activității profesorilor. Merită să ținem seama de caracterul corporațiilor universitare, care nu se modelau după cele ale meșteșugarilor, ci erau substanțial diferite: studenții nu aparțineau corporațiilor decît temporar, și proveneau din regiunile cele mai diverse ale Europei (pentru a se înțelege între ele, diferitele *nationes* erau nevoite să folosească latina).

Dintre figurile aparținînd acestui context, poate unul dintre cei mai conștienți de ceea ce am numit „diferența intelectuală” este chiar Bonaventura din Bagnoregio, șeful aripii celei mai conservatoare

a teologilor, care se opunea atît profesorilor din facultatea Artelor, cît și lui Toma d'Aquino. Deși „filosof” însemna pe atunci Aristotel, pe care Bonaventura îl considera periculos pentru cultura creștină, el recunoștea legitimitatea cercetării intelectuale, filosofice și științifice (desigur, în măsura în care se lăsa „redușă” la adevărul teologic). Răspunzînd unor întrebări asupra muncii franciscanilor, el spune:

Dacă ar trebui să trăim numai din munca manuală, am fi într-atît de preocupați de lucrul pe care ar trebui să-l desfășurăm, încît n-am putea nici să ne îngrijim de treburile celorlalți, nici să ținem cum se cuvine slujbele divine, și nici n-am putea să ne dedicăm cu la fel de multă libertate rugăciunii [...]. În realitate, în afara infirmilor, noi toți muncim: *unii, studiind pentru a-i instrui pe credincioși*, alții, recitînd slujba divină și laudele lui Dumnezeu, alții, adunînd pomeni pentru întreținerea comună, iar alții, supunîndu-se de bunăvoie desfășurării muncilor domestice...

Curioasă dar semnificativă este atitudinea sa într-o problemă spinoasă pentru intelectualii dintotdeauna: cărțile trebuie împrumutate? Cu o pedanterie nu lipsită de șiretenie, el observă:

De vreme ce nu cunoaștem secretele inimii omenеști, este un semn de nechibzuință să interpretăm în modul cel mai rău ceea ce poate fi făcut uneori și cu intenții bune și fără vreo vină [...]. Astfel, să nu împrumuți altora scrierile care-ți aparțin poate fi o faptă atît condamnată, cît și foarte corectă [...]. Este un semn de prudență să nu împrumuți altora o scriere de care ai nevoie în mod continuu și frecvent, căci nimeni nu trebuie să furnizeze altora lucruri netrebuicioase, neglijîndu-și propriile interese. Să nu dai cărți cu împrumut nu este condamnat atunci cînd ai nevoie frecvent, chiar dacă nu continuu, de un volum de-al tău, și nu poți rămîne multă vreme fără el. Căci se întîmplă că mulți sînt extrem de zeloși în a cere, dar înceți în a restitui [...]. Uneori cel care a luat o carte cu împrumut o trece altuia fără să ceară permisiunea proprietarului, iar acesta, unui al treilea, încît în cele din urmă proprietarul nu mai știe cui s-o ceară, iar lanțul împrumuturilor se îndepărtează atît de mult, încît nimeni nu mai răspunde personal de cartea primită.

Opoziția muncă manuală – muncă intelectuală revine în paginile marelui contemporan al lui Bonaventura, Toma d'Aquino, și el profesor la Paris (de două ori). Trebuie, desigur, să ținem seama că „a lucra cu inteligența” înseamnă pentru Toma, în contextul ordinului dominican căruia îi aparține, mai ales „a preda și a predica”; totuși, cîteva observații asupra diferenței dintre cele două activități și asupra ierarhiei implicite ce le guvernează pot fi lărgite la tema noastră despre intelectualul pur-sînge și raporturile lui cu societatea:

Toți cei care găsesc din ce să trăiască altfel decît prin munca manuală *nu trebuie să muncească cu mîinile*; altfel, toți cei bogați, atît clerici,

cît și laici, care nu muncesc cu mîinile, s-ar găsi în stare de condamnare : ceea ce este absurd.

Toma observă apoi că :

Uneori este mai bine să lucrezi cu mîinile, alteori nu. Într-adevăr, cînd munca manuală nu te îndepărtează de vreo lucrare mai utilă, este mai bine să lucrezi cu mîinile [...]. *Cînd însă munca manuală te împiedică să realizezi vreo lucrare mai utilă*, este mai bine să n-o practici, după cum reiese din glosa lui Luca, IX, la pasajul „Lasă morții să-și îngroape morții” [...] și după cum reiese din pilda apostolilor, care încetau să muncească atunci cînd aveau prilejul să predice. Iar munca manuală reprezintă desigur o piedică mai mare pentru predicatorii de astăzi decît pentru apostoli, cărora știința predicării le fusese dată prin inspirație : predicatorii de astăzi însă trebuie să se pregătească pentru predică printr-un studiu neîntrerupt [...], pentru unii este o îndatorire publică aceea de a se dedica lecturii predînd sau învățînd în școli, cum fac profesorii și studenții religioși ori seculari [...]. Tot astfel, pentru unii este o îndatorire publică să se ocupe de cuvîntul lui Dumnezeu, predicînd în public poporului [...]. Este legitim ca toți cei ce desfășoară asemenea activități spirituale ca pe un serviciu public să accepte hrana pe care o primesc de la credincioși în schimbul muncii lor, întrucît ei slujesc în folosul tuturor.

Paginile lui Bonaventura și ale lui Toma exprimă implicit, dincolo de precauția declarațiilor, sentimentul distanței ce separă cele două activități omenești. Știm însă că, în realitate, era vorba de două grupuri de oameni, cei ce munceau și cei ce studiau. Separarea lor era subliniată de către erudiți. N-avem decît să alegem dintr-o vastă gamă de atitudini : de la cea mai explicită și disprețuitoare, cum este aceea a lui Guillaume Conches, care încă din secolul al XII-lea taxa cu epitetul de „bucătar” pe cei care nu erau în stare să studieze, la Albert cel Mare, care-i numea „brute” pe cei care nu înțelegeau, la Roger Bacon (pînă și el !), care vorbea despre *ventosa plebs*, și pînă la condescendența bonomă a lui Bartolomeu Anglicul, care afirma că scrie și pentru *rudes ac simplices*. Convingerea de fond este aceea exprimată cu ironie de către studenți în *Carmina Burana* : „Analfabetu-i ca o brută, care-i în arte surdă și mută”. Baza teoretică se regăsea în atributul „rațional”, prezent în definiția unanim acceptată a omului, care, exprimînd diferența față de celelalte specii de animale, impunea ca această diferență să fie cultivată.

Lui Toma i se datorează o operație intelectuală de o mare importanță istorică, analiza unui profesor care vede însă foarte clar cadrul real al lumii exterioare școlii. Încrederea lui în rațiune și în modelul științific aristotelic îl împinge către tentativa paradoxală de a modela teologia (care era *domina*, altfel spus, regina științelor) după structura indicată de Aristotel ca fiind tipică pentru *știința în sine*. Este un procedeu riguros, construit după niște norme lipsite de echivoc,

care pornind de la niște principii evidente ajunge la niște concluzii ce largesc orizontul cunoașterii. Această operație, la prima vedere teoretică și scolastică, aparține unui proiect mai cuprinzător și „real”, ce viza întreaga societate. Afirmția că teologia era o știință (sau pe jumătate știință) însemna afirmarea posibilității ca ea să fie predată și celor ce nu credeau în *pagina sacra*: se putea spera, prin urmare, în convertirea, prin mijloacele rațiunii, a necredincioșilor (mai ales a musulmanilor, rivalii din preajmă).

Climatul istoric și universitar în care trăiește Toma este incandescent: ordinele mendicante nu se născuseră în universitate, dar se inseraseră în ea cu o solidaritate extrem de parțială vizavi de corporația deja apărută. De aici opoziția față de greve, refuzul de a primi onorarii, respectul mai mare pentru superiorii ordinului decât pentru deciziile universității. Toate acestea se regăsesc într-o scrisoare pe care profesorii „seculari” (care, adică, nu aparțineau ordinelor dominican sau franciscan) au scris-o în 1254. Ei deplîng aici înmulțirea profesorilor religioși (supuși unei reguli) și consecințele ei periculoase. Lucrurile au evoluat într-o asemenea măsură, încît, în ciuda tentativelor de compromis patronate de însuși papa, profesorii „seculari” au refuzat să se supună și au fost excomunicați: în cîțiva ani, universitatea a fost închisă.

În același climat al disputelor instituționale și culturale trăiește și Roger Bacon, care se deosebește de Toma în multe privințe. Țintele polemicilor sale sînt, desigur, Alexandru din Hales și Albert cel Mare, confrate și profesor al lui Toma: el îi critică aspru „pentru ignoranța lor în filosofia naturală și pentru cărțile lor, pline de nenumărate falsități și ineptii”. Aceste acuzații nu sînt dictate de invidia academică. Este greu de găsit în Evul Mediu o idee mai limpede și mai operativă despre funcția socială a „înțelepciunii creștine”: „republica credincioșilor” este pentru Bacon un întreg organic și o societate aflată, de asemenea, într-o expansiune fizică, „pînă ce grecii și tătarii se vor converti, iar sarazinii vor fi distruși”. În utopia baconiană reapare astfel în forță ideea unei direcții unice a puterii și științei, direcție imprimată de către pontif, care înfăptuiește proiectul divin. În această concepție atît de tradiționalistă pătrund însă cu vigoare unele elemente noi: primatul cunoașterii, care va fi în stare să instituie, de asemenea, o nouă moralitate și să îndrepte vremurile corupte; cunoașterea limbilor, necesară pentru a parcurge calea revelării divine a înțelepciunii (mai întîi poporului evreu, apoi filosofilor greci și arabi); rolul central al matematicii, în opoziție cu logica (ce i se pare „fragilă și echivocă”); importanța unei *scientia experimentalis*, aceea care „lămurește lucrurile, dar nu cu argumente verbale, și fără de care nu se poate ajunge la perfecțiunea filosofică”. Acest intelectual solitar și persecutat avea, spre deosebire de mulți contemporani, un interes viu pentru lumea lucrurilor și a oamenilor: considera important ca „toți credincioșii să fie îndrumați în lucrurile pămîntești și utile persoanei [...] pentru a-și păstra sănătatea trupească, o viață

lungă și bunurile materiale”, închipuind vehicule mai rapide, modalități de conservare a hranei, de creștere a productivității agricole, de multe ori cu un impresionant dar al anticipației.

Bonaventura și Toma, doi sfinți ai Bisericii, și Bacon, un călugăr persecutat, sînt trei exemple ale intelighenției secolului al XIII-lea: îi unește conștiința practicării unei munci diferite de cea prestată de majoritatea oamenilor; îi deosebește varietatea proiectelor de transformare a realului (religios, politic și cultural) în care cei trei se biziue mai ales pe puterea cunoașterii și a cuvîntului. Intelectuali „tari”, ei au avut mereu în vedere transmiterea propriilor teorii: Bacon, cu a sa (niciodată dusă la bun sfîrșit) enciclopedie, visa la o circulație a ideilor sale mai mare decît o îngăduiau lecțiile universitare.

5

În anul 1255 operele lui Aristotel au intrat oficial în facultatea de arte din Paris: la puțină vreme, studiul comentariilor arabului Averroes a introdus în tematica filosofiei creștine un proces nou și suspect pentru cei mai mulți. Acest fapt se petrecea în principal din două motive: transformarea Artelor dintr-o facultate pregătitoare unde se preda metoda dialectică (necesară pentru studiile superioare de filosofie și drept) într-o facultate autonomă, orientată către cercetarea filosofică (lucru care conta cel mai mult într-o facultate din ce în ce mai conștientă de independența sa științifică), și caracteristicile sistemului averroist, care apărea străin de tradiția creștină de formație augustiniană.

Tocmai în interiorul acestui sistem s-au găsit stimulii pentru creionarea unei noi figuri de intelectual, al cărui profil teoretic și a cărui funcție în practica învățămîntului contrastau puternic cu imaginea tradițională a profesorului (inclusiv a celor trei mari pe care tocmai i-am văzut).

În ce constă diferența cea mai remarcabilă? Cred că într-un moment privilegiat al conștiinței propriiei profesii: Siger de Brabant, Boethius din Dacia („averroïștii”, cum îi vom numi și noi, cu un termen deja discutabil) încearcă pentru prima oară să facă astfel încît proiectul ideal al filosofului să coincidă cu profesiunea cotidiană la facultatea de arte. Siger scrie: „Îndatorirea filosofului este de a expune învățătura lui Aristotel, și nu de a-i corija sau de a-i ascunde gîndirea, chiar cînd aceasta este contrară adevărului [teologic]”. Această simplă afirmație distinge în modul cel mai clar (și mai modern, adică mai apropiat de punctul nostru de vedere) diversele medii profesionale și de cercetare. Este o concepție imposibil de acceptat pentru cei ce împărtășeau după tradiție ideea despre cultura creștină ca unitate globală.

Disputa va deveni manifestă în condamnarea din 1277, în care multe teze provenite de la Arte și conforme învățăturii aristotelico-averroiste (ca de pildă eternitatea lumii și unitatea intelectului

uman) au fost cenzurate de către episcopul Tempier. Se lovea astfel într-o orientare care avea adepți și în facultatea de teologie: Toma d'Aquino însuși era implicat. Dar toate acestea ar aparține mai degrabă istoriei ideilor decât unei istorii a intelectualilor, dacă n-am regăsi printre tezele condamnate propoziții ca acestea: „Nu există condiție de viață mai minunată decât să te dedici filosofiei” sau: „Înțelepți, în lumea asta, sînt numai filosofi”.

Apare, sub influența *Eticii nicomahice* a lui Aristotel, un nou tip de om: „Plăcerea lui constă în speculație, și este cu atît mai mare cu cît sînt mai nobile obiectele intelectului. De aceea filosoful duce o viață plină de plăcere”. Filosoful este adevăratul nobil: „În ce privește perfecțiunea naturii omenеști, filosofii care contemplă adevărul sînt mai nobili decât regii și decât principii”. Presiunea tradiționalistilor și a majorității împotriva acestui nou tip de profesor, care „în cunoașterea adevărului găsea o adevărată sursă de plăcere”, a fost foarte puternică. Oamenii de genul acesta păreau ciudați și periculoși. Există o anumită amărăciune în cuvintele lui Jacques de Douai: „Mulți cred că filosofii, care se dedică studiului și contemplației filosofice, sînt niște oameni răi, neîncręzători și nesupuși în fața legilor, și că, prin urmare, ei trebuie să fie pe bună dreptate excluși din comunitate – așa se spune; și din această cauză toți cei ce se dedică studiului și contemplației filosofice sînt defăimați și suspectați”.

„Adevărata fericire care se dobîndește prin contemplarea adevărului”: într-un stil pur averroist, conform „Ospățului” lui Dante, acesta este scopul filosofiei. Dante era totuși foarte departe de a împărtăși tezele metafizice ale acestei orientări. Putem oare să regăsim la el acele trăsături pe care le-am considerat esențiale pentru definirea intelectualului?

În multe privințe, profilul marelui Dante ne apare ca fiind cel al unui intelectual pe care am convenit să-l numim „slab”: adică, al unui om care a lucrat cu inteligența și cuvîntul, însă nu într-un loc adecvat și nu într-un context în care i-ar fi fost posibil să transmită, pe lîngă idei, și instrumentele de lucru (așa cum făcea profesorul în școală cu elevul). Permanentă și dureroasă (și prin urmare relevantă pentru noi) este conștiința sa de a nu se găsi în locul său „natural”, de a fi altundeva, „nelalocul lui”, unde nu-i este îngăduit să-și exprime plenar inteligența:

Pentru că cetățenilor din preafrumoasa și vestita fiică a Romei, Florența, le-a fost placul să mă alunge din sînul ei dulce [...], *am umblat pribeag prin mai toate locurile unde răsună acest grai, aproape cerșind* [...]. În adevăr, am fost corabie fără pînză și cîrmă, purtată spre felurite porturi, limanuri și țarmuri de vîntul uscat pe care-l exală amarnica sărăcie¹.

1. Dante Alighieri, *Opere minore* („Ospățul”), traducere de Oana Busuioceanu, Univers, București, 1971 (n.t.).

Putem găsi confirmarea acestui aspect al personajului Dante și în înscrierea lui în corporația medicilor și spițerilor: participarea la viața politică, care pentru intelectual trecea *naturaliter* prin activitatea de profesor, era posibilă numai printr-un act convențional, încadrarea într-un eșichier care îi era fundamental străin.

Intelectualii și politica: iată un raport a cărui examinare se impune. Și, înainte de toate, vom ține seama că „a face politică” presupunea adesea, pentru intelectualul medieval, o alegere între cele două mari expresii ale puterii: papalitatea și imperiul.

6

Magister n-a fost niciodată unul dintre marii intelectuali din secolul al XIV-lea, englezul William Ockham. Studiase în mănăstirea franciscană de la Oxford, unde apoi și-a luat gradul universitar de bacalaureat, primul pas al carierei. În această calitate a compus, cum pretindea norma, un comentariu la *Sentințele* lui Petrus Lombardus. Când, în 1324, a fost convocat la sediul pontifical de la Avignon spre a se dezvinovăți pentru unele teze cuprinse în acest comentariu, era deja autorul unor importante lucrări de logică, care consolidau și organizau doctrina nominalistă apărută în secolul al XII-lea. Dar, evident, nu acesta era obiectul acuzațiilor: logica era una dintre disciplinele Artelor și ca atare nu privea în mod direct poziția în materie de credință și disciplină religioasă. Este totuși dificil să anulăm impresia unei conexiuni interne între cele două domenii ale științei ample cultivate de către Ockham de-a lungul întregii sale vieți: într-adevăr, nominalismul dusesse la abolirea universalelor *res*, a structurilor generale, care condiționau și planul divin al creației. La Ockham, Dumnezeu redevine Atotputernicul, creator nu după niște planuri prestabilite, ci în virtutea unei voințe absolute și libere. Această inspirație, avîndu-și rădăcinile și în franciscanismul mistic și individualist, străbate întreaga operă a filosofului englez. Scrierile politice aparțin celei de-a doua jumătăți a vieții, după fuga de la Avignon în suita împăratului Ludovic Bavarezul, mai întâi în Italia și apoi în Bavaria. În ele predomină ideea unei Biserici concepute ca o „congregație de credincioși”, lipsită de putere și bogăție, preocupată numai de valorile evanghelice; pagini ce pot fi neîndoielnic citite și ca o revendicare a autonomiei imperiale.

Pentru Ockham, puterea seculară are în vedere trupurile și bunurile pămîntești, iar scopul ei este acela, negativ într-un anumit sens, de a menține o stare nonconflictuală între indivizi: pentru realizarea acestui lucru se recurge la mijloace preventive și represive, de natură politică și fizică. În această viziune nu-și are locul nici un idealism politic: gestul lui Ockham care ne arată dimensiunea angajamentului său politic este reprezentat de fuga de la Avignon într-o mai mare măsură decît de atașamentul său la cauza imperială. Utopia religioasă,

o Biserică săracă, un pontif nu suveran, ci tată al credincioșilor, sînt, pe de altă parte, motive dominante în gîndirea acestui mare franciscan, ce demonstrează pe baza Scripturii că „imperiul nu derivă din papalitate” și că „orice argument care urmărește să susțină dependența puterii civile de papă este sofistic”.

Teologia și pasiunea politică se împleteau într-o luare de poziție clară și conștientă: „Împotriva papei [era vorba de Ioan al XII-lea] «mi-am făcut fața ca o cremene» [Isaia 50.7] astfel încît, cîtă vreme voi avea mîini, hîrtie, călimară și cerneală, nimic nu mă va putea abate de la combaterea zeloasă a erorilor sale: nici minciuna și infamia aruncate împotriva mea; nici orice fel de persecuție, care-mi poate lovi trupul, dar nu și persoana; nici numărul mare de susținători ai pontifului...”. Astfel își încheia el *Scrisoarea către frați*: „Cred că am contribuit în anii din urmă la schimbarea obiceiurilor contemporanilor mei mai mult decît dacă aș fi purtat cu ei o conversație de ani și ani de zile asupra aceleiași chestiuni [...]. Este o vreme a încercărilor, în care gîndurile multora ies la iveală”. Noi putem adăuga că era, de-acum, și o vreme a opțiunilor, fapt de care intelectualul Ockham era pe deplin conștient.

John Wycliff: iată un intelectual care, cu cîteva decenii mai tîrziu, și-a asumat, asemenea lui Ockham, o sarcină politică dintre cele mai incomode. Merită efortul de a examina cariera acestui profesor de logică și teologie de la Oxford, care în 1372 intră în serviciul coroanei Angliei și abandonează literatura în favoarea celor două mari opere despre autoritate (divină și civilă), unde, susținînd autonomia autorității civile față de cea ecleziastică, el ia de fapt partea suveranului său. Este de înțeles, prin urmare, faptul că papa, condamnînd într-o bulă cele două texte, se referă la o asemănare „cu tezele pervertite ale lui Marsilio din Padova”. La scurtă vreme după aceea, Wycliff începe să-și pună în practică opera de reformator, prin organizarea acelui grup de „preoți săraci” ce răspîndeau în limba engleză textele (scrise de către profesor în latină) despre „sărăcia lui Hristos și a Bisericii sale”. Revolta din 1381 l-a făcut pe Wycliff suspect și în ochii laicilor bogați care înainte îl susțineau împotriva papalității: programul „preoților săraci” nu era pe placul lorzilor, care îl găseau prea asemănător cu revendicările rebelilor. Ultimii ani de viață ai lui Wycliff, suspectat și marginalizat, sînt ani de solitudine, însă protecția tacită a universității din Oxford îl ține departe de eventualele persecuții active.

O carieră exemplară și una dintre puținele vieți medievale al cărei cifru pare să se afle în posesia noastră, de vreme ce problemele teoretice importante din filosofia lui Wycliff devin foarte rapid operante în realitate. Realismul filosofic îi dictează conceptul de „Biserică invizibilă” (opusă Bisericii vizibile și corupte de la Roma); analiza autorității divine (singura cu adevărat completă și „perfectă”) este folosită ca o „măsură” pentru cercetarea diferitelor tipuri de autoritate

omenească. Și, în mod semnificativ, printr-o deducție în același timp logică și teologică, Wycliff declară că singura autoritate omenească legitimă, din moment ce se aseamănă cel mai mult cu cea divină, este cea realizată prin „împărțirea bunurilor”: starea comunitară. Corolarul îl reprezintă adeziunea profesorului de logică la revolta țăranilor care cântau: „Pe cînd Adam săpa, pe cînd Eva torcea, baronul unde era?”.

Wycliff este de altfel convins de importanța acestei treceri de la teoria la practica politică, ca și de necesitatea de a-și fundamenta filosofic, folosind instrumente conceptuale riguroase, orice analiză, inclusiv aceea făcută lumii contemporane: „Analiza mea este valabilă și pentru politicienii grosolani, întrucît principiile cunoașterii autorității divine și a domeniului ei rămîn utile și atunci cînd sînt aplicate la lumea creaturilor”. Și totuși, cum rar se întîmplă în textele scolastice, Wycliff, preocupat de eficacitatea discursului său, nu neglijează aspectul retoric și persuasiv al cuvîntului: „Ce motive există pentru a întreține în fast și trufie un preot de lume gras, pentru a-i dărui cai frumoși, șei elegante și hamuri împodobite care zornăie pe drum, și straie extravagante, ce motive există, spun, ca săracii să îndure în schimb foamea și frigul?”.

Anul revoltei țăranesti este și anul unei fastuoase nunți regale: Richard al II-lea al Angliei se căsătorește cu Ana de Boemia, și mulți cehi, studenți la Oxford, sînt prezenți la ceremonie. Întorși în patrie, vor duce cu ei textele și ideile lui Wycliff. Hus, spre finele veacului, va adnota cu mîna lui, cu niște comentarii entuziaste, manuscrisul *De dominio*; Ieronim din Praga va declara că *Dialogus*, o altă operă a englezului, este „rădăcina adevăratei cunoașteri”.

Contextul social și cultural al Boemiei la începutul secolului XV, în care trăiesc Hus și Ieronim, este caracterizat de tensiuni importante. După 1378, anul schismei, se iscaseră grave conflicte: regele și populația cehă se mențineau neutri în disputa dintre papi și-i sprijineau pe cardinalii care promovau o reformă a Bisericii, în vreme ce arhiepiscopul și populația germană erau de partea romanului Grigore al XII-lea. Această opoziție a fost intens trăită și în interiorul universității, împărțită în *nationes*, între care cea germană devenise o minoritate, dar încă puternică. Să mai adăugăm patosul cu care cetățenii praghezi trăiau practica religioasă, străbătută de tendințe de reînnoire radicală: „capela Betleemului” va fi centrul acestei mișcări, al cărei conducător, Hus, va predica în ea începînd din 1402.

Pentru Hus, ca și pentru Wycliff, un aspect deloc marginal al activității intelectuale îl constituie trecerea la limba națională (în cazul său, ceha), ce devine un semn al conștiinței unei opoziții sociale (față de tagma bogaților), politice (față de germani) și religioase (împotriva Bisericii romane). În cazul său se realizează cu adevărat traseul intelectualului care, în climatul zbuciumat al Evului Mediu tîrziu, a tradus în viață opțiunea angajamentului său politic și s-a

înrolat de partea opoziției și a reformei și împotriva tradiției: și Wycliff, și Hus se hotărâsc să abandoneze latina, limba care îi definea și-i deosebea ca intelectuali. Traducerea textului biblic și predicarea în limba poporului este dorită de amândoi „pentru a schimba lucrurile”, și nu doar pentru a se face înțeleși de un auditoriu mai larg.

La Praga evenimentele se precipită și izbucnește reforma, cumulând revendicarea unei reforme religioase, refuzul ierarhiei interne a Bisericii (mai ales al distincției dintre laici și clerici), și denunțarea violentă a luxului ca nedreptate socială. În acest context, Hus își menține obiectivele doctrinare și apără dreptul universității de a se folosi și de textele scrise de eretici (astfel fusese declarat Wycliff, ale cărui cărți trebuiau arse). Arhiepiscopul aruncă interdictul asupra cetății Pragăi, însă regele Venceslav îi interzice aplicarea. Hus apără atunci dreptul regelui, bazându-se pe argumente preluate de la maestrul din Oxford. Regele – afirmă el – este trimisul lui Dumnezeu, și ca atare își exercită puterea, care constă în a-i ocroti pe cei buni și în a-i pedepsi pe cei răi, fie laici, fie clerici. Intervenția regelui Venceslav este, prin urmare, motivată de finalitatea pozitivă și de calitatea nepolitică, „superioară”, a acțiunii sale, în vreme ce arhiepiscopul frânează misiunea apostolică a preoților. Prin urmare, reforma Bisericii trece, pentru Hus ca și pentru Wycliff, prin puterea sacră a suveranilor, fundamentată în paginile biblice ale *Cărții Regilor*.

Cu o zi înainte de fi condus la rug, Hus scrie „către toți cehii credincioși”: „Trebuie să aflați că acest conciliu care mă condamnă nu a ascultat și nici n-a citit cărțile mele în cehă: și, chiar dacă le-ar fi ascultat, nu le-ar fi înțeles, căci la conciliu erau numai italieni, englezi, francezi, spanioli și nemți [...]”. Nu numai că limba latină, contextul intelectualului medieval, se fărâmițase, dar opțiunea pentru scrierea și predicarea în limba națională devenea semnul unei opțiuni partinice, sociale și politice, deopotrivă.

Dar Europa era încă o mare scenă comună, chiar și în mijlocul tensiunilor centrifuge de-acum evidente: ecourile predicilor de la capela pragheză și ale discursurilor lui Wycliff adresate țăranilor se făcuseră auzite pînă la universitatea din Paris. Cancelarului Gerson i-a revenit misiunea de a culege, de a cîntări și judeca diferitele sentințe și luări de poziție: o misiune potrivnică firii sale personale (o fire mistică și contemplativă), dar pe care și-a asumat-o cu mare elan, impulsionat de ideea constrîngătoare a „serviciului”.

Proiectul politico-cultural al lui Jean Gerson se referă la relansarea universității pariziene, căreia dorește să-i redea splendoarea și înflăcărea din secolul al XIII-lea. El le scrie studenților colegiului din Navarra: „Să urmăm calea deja bătătorită (*tritum iter*) care este mai adecvată, mai domoală și mai îndepărtată de granița ce ne separă de erori și de scandaluri”. Aceasta pare a fi preocuparea lui principală. Interogîndu-l pe Ieronim din Praga, el observă: „Ieronime, pe cînd te găseai la Paris te credeai un înger, viguros și puternic în elocvența ta, însă ai tulburat universitatea susținînd teze eronate [...]”.

Este lesne de înțeles că, într-o epocă a marilor dispute culturale, mai mult decât libertatea de cercetare el a avut în vedere, ca rector, epoca internă a universității, care i se părea amenințată de amplificarea polemică pe care doctrinele științifice o căpătau afară, în lume, printre oamenii neinstruiți din punct de vedere științific: „Dacă o afirmație are un sens eronat, scandalos și supărător pentru urechile pioase, ea poate fi pe bună dreptate condamnată, chiar dacă în planul gramatical sau logic are un sens considerat adevărat”.

Ar fi totuși nedrept să nu evidențiem faptul că acest administrator extrem de prudent era și un intelectual subțire: opțiunile sale partinice în filosofie și în teologie nu erau, cu siguranță, dintre cele mai obișnuite. Le recomanda studenților de la teologie să-l citească pe Durand de Saint-Pourçain, un dominican care se opusese „căii” lui Toma d’Aquino, suscitând critici și cenzurări aspre; situa în realism (tradiția filosofică cea mai „oficială”) rădăcina tuturor mișcărilor eretice, pe ai căror campioni, Wycliff și Hus, el însuși îi condamnase; lua exemplul *Eticii* aristotelice pentru a afirma că viața contemplativă este mai nobilă decât participarea presupusă de viața practică, fie ea cât de virtuoasă.

Wycliff, Hus și Gerson: trei exemple clare de intelectuali angajați în conducerea (în cel mai pur stil „medieval”) disidențelor și proiectelor de reformă, precum și a organizării și conservării societății. Prin forța împrejurărilor (înainte de toate, coincidența dintre Biserică și societatea creștină), intelectualul din Evul Mediu considerase adesea ca naturală și adecvată angajarea sa într-o activitate inserată în dimensiunea colectivă: dar dispariția multor idealuri, declinul universalismului, ca și criza încrederii în precizia rațiunii ca instrument practic și politic modificaseră încetul cu încetul climatul general.

Este fără îndoială dificil să trasăm un profil comun și unitar al intelectualului umanist, căruia să-i indicăm o trăsătură principală, împărtășită de majoritate: trecerea de la intelectualul „medieval” la cel „nou” pare marcată de o fărîmîtare în tipologia intelectualului.

7

Mediul istoric în care activează cei care trăiesc „muncind cu mintea și cu limba” este acum altul. Din lumea universitară ne parvin semnale diferite: implicarea politică și națională a unor sedii (Praga, cum am văzut, sau Parisul, care s-a alăturat părții engleze în Războiul de o sută de ani, făcîndu-se răspunzător de procesul Ioanei d’Arc), funcționalitatea politică a universităților italiene, care furnizau consilieri și administratori pentru comune, dar și dependența lor economică de oraș, care mai totdeauna își rezerva dreptul de a controla recrutarea profesorilor pe care-i plătea. Se formează cu timpul o pătură (aproape o castă ereditară) a marilor profesori, care, în sediile cele mai prestigioase, la salariul primit din partea orașelor

adaugă onorariul studenților și dobânzile la împrumuturile făcute elevilor nevoiași, atingînd nu o dată o situație economică excelentă. Pe de altă parte, studențimea începea la rîndul ei să devină o elită socio-economică.

Încă de la apariția universităților, *magistri* au avut de luptat în două direcții: în jos, împotriva plebei (*rustici*), și în sus, împotriva păturii de proprietari de terenuri, adică a nobililor. În primul caz, arma de luptă fusese disprețul verbal; în cel de-al doilea, elaborarea identității virtute-noblețe. Să observăm două exemple. Guillaume d'Auvergne scrie în secolul al XIII-lea: „Plebea, prin mulțimea și prin puținătatea minții ei, trăiește asemenea animalelor neraționale [...], este înclinată să prade și să ucidă, așa cum fac lupii [...]. Dimpotrivă, înțelepții își stăpînesc atît propriile pasiuni, cît și folosirea virtuoasă a liberului arbitru”. În concluzie: definiția de „om rațional” se potrivește numai păturii celor învățați. Cît privește ierarhia ascendentă, scara se întinde de la declarațiile pitorești ale lui Jean de Meung („[...] sînt mai nobili cei învățați decît aceia care-și petrec viața vîînd iepuri sau ocupîndu-se de proprietățile sau de gunoîștile pe care le-au moștenit”), și pînă la tratările ample ale lui Dante sau Coluccio Salutati.

Această dublă polemică este ușor de înțeles într-o vreme cînd învățații se puteau identifica aproape în exclusivitate cu profesorii, cu cei ce transmiteau știința; situația devine însă mai dinamică și mai problematică la sfîrșitul secolului al XIV-lea. Panorama citadelei intelectuale se diversifică: se ridică treptat o nouă pătură de intelectuali, formată din juriștii și notarii italieni, cărora li se alătură noi personaje, ca artiștii. Pilduitoare este evoluția lui Dürer, care, după călătoriile în Italia, unde frecventează dezbaterile umaniștilor, din artizan și giuvaergiu se transformă într-un intelectual, scriind tratate și ilustrînd cărțile prietenilor scriitori (admonestat, fapt semnificativ, de către soție, care-l îndemna „să se întoarcă la prăvălia lui și să nu se amestece cu oamenii superiori”).

Jurist, mai întîi notar, apoi cancelar la Todi și la Florența, era Coluccio Salutati. Propria sa viață este cea care-i dictează modelul teoretic ce transpare din scrierile sale: „Speculația nu este scopul ultim al omului” și:

Viața activă trebuie așezată înaintea celei speculative, care este atît de slăvită [...]. Îl vei numi cu adevărat înțelept pe acela care a cunoscut lucrurile cerești și divine atît cît poate un intelect uman, fără ca din acest motiv să se fi îngrijit de sine? Dacă nu le va fi putut fi de folos prietenilor, familiei, rudelor, patriei? Eu, ca să spun drept, voi afirma cu îndrăzneală și voi mărturisi cu sufletul curat că îți las cu plăcere, fără invidie și fără împotrivire, ție și tuturor celor care ridică în slăvi speculația pură, toate celelalte adevăruri, cu condiția să mi se lase cunoașterea celor omenești.

Polemica împotriva idealului aristotelic al fericirii speculative îl face să exclame: „Să nu crezi [...] că a fugi de mulțime, a-ți feri privirea de la lucrurile frumoase, a te închide într-o mănăstire sau a te însingura într-un schit înseamnă calea spre perfecțiune”.

Judecând epoca precedentă, puțini dintre intelectualii pe care i-am trecut în revistă i se par „buni”: între aceștia, Abélard, și mai ales Ioan din Salisbury, din care cunoștea *Policraticus*, opera politică. Este vorba, fapt semnificativ, de niște intelectuali care au trăit înainte de apariția universității, iubitori ai clasicilor și angajați în viața activă.

Universitățile italiene din cîmpia Padului devin centre de răspîndire a noii culturi umaniste: romanul Lorenzo Valla, trăitor în mediul florentin, își realizează la Piacenza și la Pavia, unde este profesor, operele cele mai însemnate. Multe aspecte ale gândirii sale se deosebesc și se opun tradițiilor intelectuale predominante în veacurile și în universitățile medievale. În primul rînd, acea renaștere epicureică ce are loc chiar în *De voluptate*, scris la Pavia, o revendicare a faptelor și aspirațiilor omenești împotriva unei moralități ascetice devenite moralism. Predomină afirmarea fericirii lumești și a virtuții, înțeleasă ca ordine justă și echilibrată a plăcerilor: „Artele, nu numai cele liberale, tind să satisfacă necesitățile și urmăresc să facă viața împodobită și elegantă, așa cum fac agricultura, arhitectura, arta țesutului, a picturii, sculpturii, a construcției de corăbii”. Legată de această temă este antipatia pentru „știința care prostește” chinuindu-se în zadar să pătrundă misterul divin inaccesibil, pentru metafizica ce trezește disputele cele mai abstracte, pentru logica sterilă a ultimelor dezbateri ale nominaliștilor, care lui Valla i se pare inutilă, smulsă cum este din contextul vieții și al practicii, despărțită de concretețea gramaticii și de eficacitatea retoricii. Teme ce doar în aparență ni se înfățișează ca tipice pentru o polemică filosofică sau erudită, și care sînt în schimb utile pentru remodelarea noului profil al omului de cultură, al profesorului care urmărește mai ales angrenarea școlii în complexul activităților omenești cotidiene.

Pe lângă intelectualii laici, cum au fost Salutati și Valla, există, de asemenea, o „arie ecleziastică” de umaniști iluștri: Enea Silvio Piccolomini, secretar al papei Calixt al III-lea, episcop de Triest și Siena și mai apoi papă el însuși; Marsilio Ficino, preot la patruzeci de ani; Angelo Poliziano, propus de Lorenzo Magnificul pentru purpura de cardinal. În realitate, legătura dintre Biserică și cultura umanistă este mai strînsă și mai complexă decît ar putea fi considerată la prima vedere: instituția ecleziastică a fost percepută de mulți intelectuali ca fiind organizația cea mai puternică și, paradoxal, ca protectorul cel mai tolerant (mai ales referitor la viața privată).

Am vorbit despre fărîmîțarea contextului activității intelectualului înspre sfîrșitul secolului al XIV-lea. Substituindu-se universității, alte medii devin centre de cultură: cenaclul și academia, mai tîrziu

biblioteca, dar mai ales curtea. O dată cu concentrarea puterii la curte, intelectualul pierde legătura cu viața politică și cu mediile sociale mai largi: nu întâmplător latina, care fusese abandonată în favoarea limbii populare, redevine limba literară, net diferențiată de cea cotidiană.

Intelectualul de curte este mai liber decât profesorul universitar de la Paris, care risca să-și vadă condamnate tezele (ca Siger, ca Boethius din Dacia, ca Durand din Saint-Pourçain...), însă participa el oare cu adevărat la o dezbatere asemănătoare unei dispute politice, fără câștigători prestabiliți? Nu cred: în Quattrocento, o schimbare pe cât de rapidă, pe atât de evidentă definește libertatea ca un spațiu din ce în ce mai privat și mai limitat între granițele familiei și ale *otium*-ului. Marile opțiuni partinice (reformă sau conservatorism, papă sau împărat, papă sau suveran) nu mai sînt la îndemîna intelectualului, acum oaspete la curțile marilor seniori Gonzaga, Malatesta, Medici, Rucellai... Acest fapt va provoca foarte curînd o dedublare a intelectualului, caracteristică epocii moderne: „persoana dublă”, cea publică și cea privată. Cea dintîi susține, cel mai adesea cu calm și niciodată pasional, rațiunile puterii; cea de-a doua, sceptică, se refugiază în introspecție și în melancolie.

8

O îndelungată tradiție culturală domina tema melancoliei, ridicată de Aristotel la rangul de atitudine „eroică”, proprie omului de geniu, însă desemnată de părinții creștini ca fiind unul dintre cei mai răi dușmani ai sufletului. Melancolia generează lene, „spirit îngust”, adică o apreciere mioapă a lucrurilor, o rătăcire neliniștită și dezordonată a fanteziei, vorbărie multă sau, dimpotrivă, mutism. Toma d'Aquino rezumă bine judecata asupra acestei dispoziții primejdioase: ea îl aruncă pe om în „adevărata disperare”, îl convinge că salvarea sufletului este imposibilă sau, mai rău, inutilă.

În paginile lui Petrarca, melancolia capătă alte reflexe. Este o dispoziție nouă, care la deprimare adaugă „o anumită voluptate a durerii” și, de asemenea, căutarea solitudinii: este un mod de a simți și de a fi care preia modalități ale intelectualului medieval, însă anticipează și altele noi, ce vor deveni tipice pentru literatul și filosoful modern:

Mă trezesc la miezul nopții și ies din casă în zori; *totuși la țară sînt ca acasă, studiez, gîndesc, citesc, scriu* [...]. Aici, în această vale mică și îngustă, îi adun în jurul meu, din orice loc și din orice vreme, pe toți prietenii mei din prezent sau din trecut (nu numai pe aceia pe care i-am cunoscut și cărora le-am fost apropiat, ci și pe ceilalți, morți cu multe veacuri în urmă și cunoscuți numai mulțumită studiilor literare) [...]: mult mai dornic de a sta de vorbă cu aceștia decât

cu oamenii, care se amăgesc că trăiesc numai pentru că, atunci cînd respiră în aerul rece, își dau seama că suflarea lor lasă îndărăt nu știu ce urmă rîncedă. Astfel, rătăcesc liber și liniștit...

Oraș sau țară? Implicare în viața politică și în muncă sau solitudine a studiului, *otium* ocrotit și senin? Această opoziție netă îi deosebește pe intelectuali de-a lungul Evului Mediu, nu atît în funcție de contextele istorice și de activitate, cît și în raport cu modelele culturale. Să citim această pagină plină de mînie din Petrarca:

Să părăsim orașul fără gîndul de-a ne mai întoarce [...]. Trebuie să stîrpim motivele de îngrijorare și să tăiem toate punțile [...]. Să ne grăbim, să lăsăm orașul pe mîna negustorilor și avocaților, a samsarilor, cămătarilor, notarilor, a medicilor, parfumierilor, măcelarilor, bucătarilor, cîrnățarilor, fierarilor, vistiernicilor [...], muzicanților, șarlatanilor, arhitecților, codoșilor, tîlharilor, trîntorilor, care cu nările mereu deschise adulmecă mirosul pieței: aceasta este singura lor fericire.

Și adaugă cu trufie: „Ei nu sînt de-aceiași fel cu noi...”.

Pentru Petrarca, la fel ca pentru sfîntul călugăr Bernard de Clairvaux cu două secole mai devreme, orașul rămîne un Babilon corupt. În plus, o repliere în fața anumitor atitudini și judecăți referitoare la demnitatea muncii manuale îl izolează (în mod dramatic) de meseriile și de activitățile omenești ale vremii sale. Cuvintele lui Hugues de Saint-Victor, care definea arhitectura, arta navigației, țesutul și celelalte „arte mecanice” ca o „a patra parte a filosofiei”, căci „aceste activități omenești ce ușurează neajunsurile condiției noastre de muritori [...] posedă prin sine înțelepciunea cumpănitore”, par să fi fost uitate.

Opiunea urbană era în schimb justificată în secolul al XIII-lea, pe motive religioase, însă în pas cu dezvoltarea reală a faptelor, de către Bonaventura: „În regiunile de la țară locuitorii sînt atît de împrăștiati, încît este greu să-i convocăm pe toți pentru predici [...]. În orașe însă, unde se pot găsi multe feluri de mîncare, se adună și trăiesc un mare număr de persoane: de acolo se cade să sperăm culegerea roadelor mai mari”.

Franciscanul Eiximenis, care a trăit la Valencia în secolul al XIV-lea, interpretează, în calitate de consilier al regelui, atitudinea de-acum predominantă: „Cînd intri în oraș, întîlnești oamenii, inima se înseminează și te poți plimba bucuros [...]. Orașul este un loc extrem de favorabil pentru ca omul să se descotorosească de ignoranță. În oraș este greu să fii trist, iar tristețea usucă oasele și nimicește viața”. Și încă: „În orașele foarte populate și bine ocîrmuite, omul poate găsi multe motive de seninătate: trăiește în siguranță, este mai bine satisfăcut în trebuințele lui materiale, își vede semenii și discută cu ei [...]”.

În atitudinea intelectualului cu privire la o altă temă deosebit de vie și disputată, căsătoria și familia, constatăm în schimb o

continuitate a tradiției. În secolul al XII-lea este difuzat un adevărat dosar antimatrimonial, ce reia argumentația sfântului Ieronim (*Contro Gioviano*). Despre el avem o documentație interesantă în paginile scrise de o femeie intelectuală, Héloïse, iubită și mai apoi soția filosofului Abélard. Însuși Petrarca, mare cititor al autobiografiei lui Abélard, îl va comenta cu un scurt elogiu, două secole mai târziu. În țesătura deasă a argumentelor potrivnice căsătoriei culese de Héloïse, trebuie să se deosebească mai multe fire: influența repertoriului filosofiei clasice, care prezintă căsătoria ca pe o chintesență a vieții sensibile, receptaculul necesităților zilnice și supărătoare, al nevoilor materiale, prin urmare al îndepărtării fatale de împărăția ideală a filosofiei; „argumentele sfinților”, care descriu căsătoria ca pe un remediu la concupiscentă ce cu ușurință poate aluneca înspre răul pe care urmărește să-l exorcizeze; în sfârșit, acea indispoziție subtilă și profundă față de o instituție care nu mai poate adăuga nimic unei iubiri adevărate și „dezinteresate”. Acest ultim aspect este legat de influența lui Cicero din *De Amicitia*, și este împărțit atât de literatura goliarzilor, cât și de cea de la curte („să nu se uzurpe cuvântul iubire pentru a numi afecțiunea conjugală care unește într-o căsătorie”). O presiune, după cum se vede, complexă și multiplă, împărțită de cei mai mulți: unii puteau sublinia motivațiile ascetico-religioase, alții, pe cele mai strict morale, însă era cu siguranță dificil să arăți entuziasm; și să-l și argumentezi, față de o instituție atât de discreditată filosoficește.

Și Siger de Brabant, „averroistul” de la Arte, se întreabă „care stare este cea mai potrivită pentru filosof, cea virginală sau cea conjugală”, și răspunde că „filosoful trebuie să tindă către condiția care-l împiedică mai puțin în căutarea adevărului”: se pare că matrimoniul presupune „prea multe ocupații lumești”, și că prin urmare este nerecomandabil pentru cei ce caută „plăcerea intelectuală”.

Adesea, în ochii noștri, ai modernilor, figura intelectualului medieval apare întunecată și estompată din cauza raportului său cu așa-numitele *auctoritates*. Însă trebuie să ținem seama că sensul de superioritate și constrângere al termenului „autoritate” s-a ivit în lumea modernă: *auctoritates* erau pentru medievali autorii, biblioteca, textele cu care lucrau. O bibliotecă dublă: cea a sfinților și cea a filosofilor. Iar aceasta din urmă, după abila observație a unui învățat din veacul al XII-lea, era compusă din autori care „în viață nu fuseseră niciodată de acord între ei, și era prin urmare inutil efortul de a descoperi la ei aceleași opinii”. Pe de o parte avem enorma producție de comentarii și de glose la Platon, la Aristotel, la evangheliști, dar și la gânditori moderni care s-au afirmat rapid ca „autorități” (de exemplu, Petrus Lombardus); de cealaltă parte, în schimb, varietatea comentariilor, mulțimea luărilor de poziție, debaterile uneori acerbe, opozițiile dure, toate ne înfățișează o muncă concretă, adesea personală și cîteodată curajoasă.

Adelard din Bath blama, în prima decadă a veacului al XII-lea, „viciul acestei generații care consideră acceptabile numai descoperirile făcute de antici și de ceilalți”; și adăuga: „Cunoaștem bine soarta celor care predau adevărul, de aceea, expunînd o teorie, o voi prezenta ca pe o teorie a profesorilor mei arabi...”. Să te călăuzești după *auctoritates* în loc să urmezi *ratio* înseamnă pentru el „să te abandonezi credulității celei mai bestiale și să te lași atras într-o capcană primejdioasă”. Albert cel Mare, marele profesor dominican, avertiza: „Cei care cred că Aristotel a fost un zeu trebuie să creadă că el n-a greșit niciodată. Însă dacă se crede că a fost un om, atunci, neîndoielnic, a putut să greșească, asemeni nouă”. Siger, de acord cu el la acest punct, observa:

Singură autoritatea nu este suficientă pentru cercetarea adevărului acestei teze. Cei care au susținut-o au fost animați de un motiv oarecare. Însă noi sîntem oameni, ca și ei. De ce atunci să nu trebuiască să ne implicăm în cercetarea rațională, la fel ca ei?

Referințe bibliografice

- Bianchi, L., „La felicità intellettuale come professione. A Parigi nel XIII secolo”, in *Rivista di Filosofia*, 78 (1987).
- Dionisotti, C., „Chierici e laici”, in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino, 1977.
- Le Goff, J., *Gli intellettuali nel Medioevo*, trad. it., Mondadori, Milano, 1979.
- Murray, A., *Ragione e società nel Medioevo*, trad. it., Editori Riuniti, Roma, 1986.
- Smalley, B., *The Becket Conflict and the Schools. A Study of Intellectuals in Politics*, Blackwell, Oxford, 1973.
- Verger, J., *Le università del Medioevo*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1982.

Capitolul VI

ARTISTUL

Enrico Castelnovo

Cine a construit Teba cea cu șapte porți? Celebra întrebare a lui Brecht opune anonimatul celor mulți, care din umbră fac istoria, notorietății celor puțini, prezentați îndeobște ca protagoniști. Și s-ar cuveni să o aplicăm la situația artiștilor din Evul Mediu. Cine a proiectat mozaicurile din San Vitale, cine a pictat frescele din Castelseprio, cine a sculptat capitелurile de la Cluny, cine a construit catedrala din Chartres?

Operele de artă dețin un rol însemnat atunci cînd încercăm să ne reprezentăm, să vizualizăm Evul Mediu și, printre imaginile pe care ni le putem forma despre această epocă, există una ce-și croiește drum sub impulsul monumentelor, al cronicilor, al documentelor. Mai mult decît oricare alta, această perioadă ne apare caracterizată de mantia sa albă de biserici¹ abundînd în sculpturi, mozaicuri sau vitralii multicolore, în aurării scînteietoare, în cărți miniate bogat colorate, fildeșuri sculptate, imense porți de bronz, emailuri, picturi murale, tapiserii, broderii, stoffe și țesături în culori schimbătoare și forme unice, picturi pe lemn cu fond aurit. Dar, față de mulțimea și varietatea produselor artistice care ne trezesc admirația și ne stimulează imaginația, putem aduna un număr restrîns de nume de artiști, adesea nume izolate, legate de o singură operă. Pînă și creatorul unui monument de însemnătate ca peștera palatine de la Aachen, o piatră de hotar a arhitecturii medievale, ne scapă, nu-l putem surprinde. Cine a fost Odon din Metz? Cum să-l definim, cum să-l localizăm?

Deplîngînd egocentrismul, „protagonismul”, vanitatea artiștilor moderni, o vreme au fost evocate, prin contrast, devotamentul, modestia, virtuțile artizanului medieval, care nu-și dorea altă recompensă în afara celei divine, străin de preamărirea propriului nume, umil și mulțumit în anonimat, dornic numai să participe la marele efort colectiv de gloriificare a credinței.

Acest mod de a vedea lucrurile reprezintă produsul unei anumite culturi romantice, însă o asemenea imagine corespunde prea puțin realității. Chiar dacă foarte multe opere rămîn anonime, s-au păstrat multe nume și semnături ale artiștilor medievali, multe mărturii ce vorbesc despre ei și ne fac să înțelegem cît de diferită era situația față de modul în care a fost ea descrisă, cum umilinței i se opunea

1. Metafora este folosită de cronicarul Raoul Glaber.

orgoliul, cum faima și notorietatea se opuneau anonimatului. Totuși – fapt care ne deconcertează – neîndoielnicele mărturii de orgoliu și de mândrie ale artiștilor nu exclud în nici un caz prezența generalizată și atestată a unor atitudini umile, la fel cum faima unora nu se opune anonimatului multora. Sub multe aspecte, comportamentele artiștilor medievali ne apar îndepărtate de acelea ale artiștilor ce i-au precedat, ca și de acelea ale artiștilor ce le-au urmat. Ca și cum spațiul în interiorul căruia ei s-au mișcat, în interiorul căruia au manifestat o extraordinară și de nedepășit creativitate, ar fi fost foarte diferit de spațiul în interiorul căruia, înaintea lor și după ei, au lucrat alți artiști.

Prin urmare, cum lucrau artiștii din Evul Mediu? Ce roluri au jucat ei, cum și-au conștientizat propria activitate, care a fost concepția contemporanilor lor despre ei, ce imagini ale lor au existat, ce loc au ocupat ei în societate? Pentru a răspunde la aceste întrebări va trebui să comparăm, înainte de toate, situația lor cu aceea a semenilor lor care au activat în vremea dinainte, în Antichitatea clasică. Numai confruntând cele două momente vom putea afirma dacă, când și cum s-a produs vreo schimbare – și de ce natură a fost ea – în statutul lor de artiști, în modul lor de lucru, în tehnicile pe care le foloseau cu precădere, în raportul lor cu comitenții și cu publicul, în imaginea pe care și-o formau asupra lor contemporanii, în funcția atribuită operelor lor.

Cu greu întrebări ca acestea vor putea primi niște răspunsuri precise, și atunci numai asupra anumitor aspecte. De fapt, nu s-a ajuns la o opinie comună asupra statutului artistului în Antichitatea clasică, asupra eventualelor sale deosebiri față de acela al artizanului, asupra locului pe care el îl ocupa în societate, asupra situației sale economice, asupra imaginii sale în ochii celorlalți. Pînă la ce punct artistul se bucura de o apreciere largă, ori dimpotrivă, pînă la ce punct era considerat un *banayos*, adică un personaj de condiție inferioară sau decăzută? Avem multe semnături de artiști din această perioadă, însă ce semnificație aveau, de pildă, cele ale ceramiștilor? Erau ele o mărturie a orgoliului artistic, sau mai degrabă o marcă de fabricație, un soi de *copyright*?

Numeroase izvoare antice transmit nume de artiști, operînd o selecție ierarhică și exprimîndu-se față de unii dintre ei în niște termeni deosebit de admirativi; dar ce sens să acordăm atunci celebrei fraze a lui Plutarh din *Viața lui Pericle*, după care „niciodată pînă astăzi dinaintea lui Zeus din Olimpia sau a Herei din Argos nu s-a deșteptat în vreun tînăr nobil și bine înzestrat dorința de a deveni la rîndul său un Fidias sau un Policlet”? Sau cumva numai operele lor puteau constitui obiectul unei admirații ce nu se întindea pînă la om și la profesia lui? Specialiștii în Antichitate și arheologii au discutat îndelung despre aceste probleme fără să ajungă la un acord, făcînd însă lumină asupra unui număr de date și de chestiuni.

Oricum, reiese limpede că doar cu mare greutate se va putea ajunge la o definiție satisfăcătoare, care să poată rămîne valabilă pentru timpuri și locuri diferite, pe întreaga durată a îndelungatei perioade numite Antichitatea clasică. Artistul care a lucrat la Atena în veacul al V-lea se afla într-o situație foarte diferită față de cel care a activat în cel de-al IV-lea veac la curtea lui Alexandru, ca să nu mai vorbim despre diferențele existente între complexa situație grecească și aceea romană, ori despre atitudinile contrastante ce se manifestau în texte din cauza poziției sociale, culturale și politice ale autorilor lor.

Dacă sîntem nesiguri asupra statutului artiștilor în lumea clasică, cu mult mai nesiguri sîntem în ce privește lumea medievală. Mai întîi, pentru că sub această etichetă se adăpostește un întreg mileniu foarte diversificat în interior, însă și pentru că în acest domeniu cercetarea a fost mai puțin aprofundată decît în cazul Antichității clasice.

Criza lumii antice a comportat răsturnări spectaculoase în structura eșichierului artistic și în situarea componentilor săi, amestecînd cărțile, transformînd și transferînd roluri și locuri. Colecționarii bogați și rafinați au dispărut, iar producția a scăzut pînă la a dispărea în centrele artistice odinioară importante, continuînd în altele la o scară foarte redusă. Comitenții și tipologiile s-au schimbat, iar funcțiile operei de artă și concepțiile asupra acesteia s-au modificat profund. Icoanele au putut suscita bănuieli grave și ostilitate ca fiind legate în mod tradițional de cultura păgînă, sau ca posibile vehicule de idolatrie. Din ce în ce mai mult ele au fost puse în serviciul Bisericii, al misiunii sale, al programelor de mîntuire și de salvare, și au putut fi considerate chiar un substitut al lecturii pentru analfabeți. Papa Grigore cel Mare îi scrie episcopului Marsiliei în anul 600: „Într-adevăr, ceea ce este scrierea pentru cei ce știu să citească este pictura pentru analfabeții care o privesc, pentru că în ea pot citi aceia care nu cunosc literele, așadar în primul rînd pictura slujește drept lectură pentru oameni”.

În linii generale, stigmatul de inferioritate care îi marca pe cei ce practica munci manuale mai degrabă decît activități intelectuale, deja existentă în lumea clasică, a continuat să reprezinte un element discriminant de-a lungul numeroaselor secole ale Evului Mediu. Faptul poate fi observat în cuvintele papei Grigore, care întrevide în pictură un succedaneu al scrisului, bun pentru cei ce nu știu să citească. Dacă lectura reprezintă o practică mai elevată și mai nobilă decît privirea unei scene pictate, urmează cu necesitate că aceia care scriu trebuie să fie apreciați altfel decît aceia care pictează.

Introducerea de către Martianus Capella și Cassiodor a vechii metode pedagogice care privilegiaza artele liberale adunate în *trivium* și în *quadrivium* față de activitățile manuale, considerate servile, va marca secole de-a rîndul condiția artistului, lucrător manual, cel puțin pînă în momentul în care, sub impulsul impetuozității dezvoltări a orașelor și al mutațiilor sociale și mentale pe

care aceasta le presupunea, vechiul model cultural va intra în criză, în cursul secolului al XII-lea.

Pe de altă parte, o apologie a activității artistului, care va avea consecințe în Evul Mediu, se găsește, în secolul al III-lea, în *Enneadele* lui Plotin, unde Fideas este glorificat pentru că l-a reprezentat pe Zeus nu conform normelor și obișnuințelor realității vizibile, ci „așa cum zeul însuși ar apărea dacă ar vrea să se manifeste dinaintea ochilor noștri”, conferindu-i astfel artistului capacitatea privilegiată de a atinge o realitate ce depășește cognoscibilul prin intermediul simțurilor. Chiar dacă ierarhia impusă prin diviziunea artelor va avea consecințe de foarte lungă durată, filonul plotinian manifestat în răstimpuri în cultura medievală a putut să conducă, deși într-un mod neexplicit, către o considerație deosebită pentru activitatea artistică.

În textele medievale nu găsim nici un termen care să-i desemneze pe cei numiți astăzi „artiști”; *artifices* sînt îndeobște numiți artizanii, și împreună cu ei artiștii: „*Obiit Berengarius huius matris ecclesiae artifex bonus*”, notează în jurul anului 1050, fără nici o altă precizare, un necrolog din catedrala din Chartres, și în zadar ne vom întreba ce artă va fi practicat el (probabil a fost arhitectul care a coordonat reconstrucția catedralei după incendiul din anul 1020). În ce privește termenul „artist”, ce poate fi întîlnit uneori, acesta desemnează o persoană care studiază sau practică artele liberale. Abia la sfîrșitul veacului al XIII-lea, în cronica lui Salimbene, el va indica o persoană înzestrată cu însușiri practice deosebite.

În interiorul domeniului artistic se manifestă unele distincții ierarhice pronunțate: apreciat în mod deosebit era arhitectul, iar operei lui îi era recunoscută o componentă conceptuală (și, prin urmare, mentală) și organizatorică. Însă ideile pe care lumea și le face despre arhitect în Evul Mediu sînt foarte diverse. O anumită imagine moștenită din Antichitatea clasică, văzînd în el un profesionist al proiectării și organizării șantierului, va supraviețui pînă în era carolingiană. Pentru Isidor din Sevilla, autor, la începutul celui de-al VII-lea veac, al enciclopediei medievale celei mai răspîndite, pînă cînd a fost înlocuită de acele *Summae* scolastice, arhitectul reprezintă combinația dintre zidar (*caementarius*) și proiectant, definiție reluată de către Hrabanus Maurus în perioada carolingiană. În această percepție a activității arhitectului erau încă prezente amintiri vitruviene, însă mai apoi figura lui se identifică cu aceea a constructorului, iar activitatea practică își cîștigă înțietatea asupra celei teoretice și conceptuale, pînă ce accentul se va deplasa din nou.

O mărturie semnificativă a aptitudinilor și secretelor tehnice atribuite arhitectului o constituie o anecdotă neverosimilă povestită de către Orderic Vital în a sa *Historia Ecclesiastica*, scrisă în jurul anului 1135, conform căreia un arhitect pe nume Lanfredus, „al cărui geniu îl întrecea în virtute pe cel al oricărui artist care pe vremea aceea lucra în Franța”, ar fi fost decapitat după ce construise turnul

castelului Ivry din Normandia, ca să nu poată construi altundeva unul asemănător. O altă anecdotă, conținută în *Gesta* abaților de Saint-Trond, este semnificativă în ceea ce privește noua conștiință a propriei munci ce se manifestă la arhitect. Un celebru „*latomus*” ar fi răspuns abatelui care îi critica un proiect: „Dacă nu vă este pe plac ce am proiectat, vă puteți căuta un alt artizan”. Între arhitectul-vrăjitor al lui Orderic Vital și mîndrul interlocutor al abatelui de Saint-Trond diferența de imagine este foarte pronunțată.

Înaltă – vom vedea – este poziția orfevrierilor, care prelucurează materiile cele mai prețioase, și aceea a meșterilor sticlari, experți într-o tehnică dificilă. Găsim în izvoare înalte elogii aduse unor pictori foarte solicitați în Italia pentru calitățile lor, ca acel Johannes pe care Otto al III-lea l-a chemat la Aachen, sau ca lombardul Nivardus, iscusit printre pictori, chemat să lucreze la mănăstirea de la Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire) de către abatele Gauzlinus, fiu ilegal al lui Hugo Capet și comitent generos. De altfel, granițele dintre arte nu sînt insurmontabile, iar sursele semnaleză extrem de frecvent artiști polivalenți, capabili să lucreze în domenii felurite.

Principalele izvoare de care dispunem pentru a-i cunoaște pe artiștii medievali și pentru a putea evalua imaginea pe care și-o formau despre ei contemporanii lor le constituie cronicile mănăstirești și episcopale, registrele de decese ale abaților și catedralelor, scrisorile unor episcopi și ale unor abați. Multe nume ne-au parvenit în acest mod; altele – într-o mai mică măsură, cel puțin într-o fază inițială –, prin intermediul unor semnături și inscripții cuprinse în opere. Se vor adăuga mai apoi alte mărturii, cele ale plășilor, ale contractelor, ale statutelor corporative.

Începînd cu primii ani ai secolului al XIV-lea, în Toscana artistul apare, de asemenea, ca personaj literar, numele său este evocat de către poeți și scriitori, însă acest fapt constituie un episod extrem de avansat, care se mărginea, într-o primă etapă, la un mediu cultural bine delimitat.

O primă constatare pe care o putem face pentru Evul Mediu timpuriu se referă la dispariția semnăturilor artiștilor (exceptîndu-le totuși pe cele ale bătătorilor de monede, dar în acest caz semnătura reprezintă un mijloc de autentificare). Acestea reapar nu întîmplător în Italia, unde tradițiile se păstrasera mai vii. În anul 712, un „*Ursus Magister*”, împreună cu ucenicii săi, Juventino și Juviano, „semnează un tabernacol în biserica San Giorgio din Valpolicella”, în vreme ce o inscripție conținînd același nume (*Ursus magister fecit*) se găsește pe o latură a altarului abației din Ferentillo, lângă Terni, pe care menționarea comitentului, Hildericus Dagileopa, probabil Hilderic, duce de Spoleto în anul 739, ne permite să o datăm. Într-o formă schematică și elementară, artistul a dorit să se reprezinte în acest caz alături de comitent, avînd în mînă o daltă și un ciocănel pentru spart marmura. Este semnificativ faptul că cele două semnături,

însoțite de calificativul *Magister*, se găsesc în niște zone aflate sub dominația longobardă: în anul 643, două articole ale edictului regelui Rothari stabileau norme pentru practicarea arhitecturii în interiorul statului longobard, iar mai apoi un *memoratorium de mercedibus commacinorum* evocă structura ierarhică a grupului de meșteri „*comacini*” (originea termenului este disputată și nu s-a stabilit cu certitudine dacă el indică o proveniență geografică, ca mai târziu cel de „*magistri antelami*”, sau se referă mai degrabă la un anumit tip de înzestrare tehnică: „*cum macchina*”), ale cărui echipe, compuse din personaje felurite, discipoli, ucenici, colaboratori de diferite grade, erau conduse tocmai de niște „*magistri*”.

O primă biografie a unui artist, după acelea din Antichitatea clasică, o constituie viața sfântului Éloi, marele orfevrier și băcător de monede din Limousin, care a devenit un personaj de primă importanță al curții merovingiene, pentru ca mai apoi să ajungă episcop de Noyon și în cele din urmă să fie canonizat. Pe biograf nu-l interesa în mod special activitatea artistică a lui Éloi, ce constituia doar unul dintre aspectele personalității și istoriei sale, pe lângă altele nu mai puțin, ba chiar – în ochii biografului – mai importante. Mai mult decât de biografia unui artist, este deci vorba despre aceea a unui sfânt care – printre altele – a fost și artist. Biograful vorbește despre iscusința sa ieșită din comun în practicarea orfevrăriei și a altor arte („*aurifex peritissimus atque in omni fabricandi arte doctissimus*”), despre religiozitatea și milostenia sa, despre familiaritatea sa cu monarhii, dar și despre aspectul său exterior, despre degetele sale prelungi și aristocratice, despre veșmintele prețioase pe care le purta. În portret se observă dorința de a evidenția înaltul său statut social, pe lângă însușirile artistice și profunda sa religiozitate, nu fără a manifesta, într-un scurt episod, ideea superiorității muncii mentale asupra celei manuale. În fapt, se povestește cum Éloi, aplecat asupra muncii sale, avea dinaintea ochilor un codex deschis, astfel încât să poată îndeplini o slujbă dublă: manuală pentru oameni, mentală pentru Dumnezeu („*manus usibus hominum, mentem usui mancipabat divino*”).

Statutul social elevat al orfevrierului medieval își găsește o confirmare în altarul de aur al bisericii Sant'Ambrogio din Milano (cca 840), al cărui autor, „*Vuolvinus magister phaber*”, semnează opera și se reprezintă încoronat de către sfântul Ambrozio într-un mod analog celui în care, încoronat de către același sfânt, apare comitentul, arhiepiscopul Angilbert al II-lea. Totuși, între cele două imagini există o diferență semnificativă: pe când comitentul – „*Angilbertus Dominus*” – este reprezentat cu capul încadrat de un nimb pătrat, în timp ce se pregătește pentru a se închina sfântului, oferindu-i altarul, Vuolvinus, fără nimb și cu mâinile goale, îngenunchează într-un mod mult mai marcat și mai evident. Semnătura, autoreprezentarea și această cvasiegalitate afișată față de comitent constituie fapte semnificative, care dezvăluie înaltul grad social al orfevrierului și imaginea

ce se putea forma despre el. În Evul Mediu, raportul dintre artist și comitent este un raport inegal, poziția ierarhică, posibilitățile economice și, deseori, cultura comitentului coboară rangul artistului până la a-l strivi. „*Ars auro gemmisque prior. Prior omnibus autor.*” Arta este superioară aurului și nestematelor, dar înaintea tuturor stă comitentul, arată inscripția de pe un email conținând imaginea lui Henri de Blois, arhiepiscop de Winchester (cca 1150).

Un alt orfevrier prestigios a fost acel Adelelmus menționat într-o predică din ultimii ani ai secolului al X-lea, care povestește viziunea lui Robert, abate de Mozac, și construirea catedralei din Clermont. Aceasta a fost proiectată chiar de Adelelmus, un cleric de origine nobilă, extrem de priceput în lucrul cu piatra și cu aurul, cunoscut de toți și neaflîndu-și pereche în îndemînare printre artiștii din trecut („*Nam similem ei, multis retroactis temporibus, in auro et lapide omnique artificio nequimus assimilare*”), și autor al celebrei statui-relicvariului a Fecioarei din Clermont, care a devenit un model pentru sculptura ce renăștea. Clericul Adelelmus este, ca și sfîntul Éloi, un artist și un om al Bisericii totodată; același este cazul unui alt mare personaj din veacul al X-lea, sfîntul Dunstan, călugăr reformator și om de afaceri, expert în cîntat cu vocea și cu harfa, sculptor, lucrător în aur și bronz („*in cera, ligno, vel ossasculpenti et in auro, argento, vel aere fabricando*”), pictor și caligraf, care, înainte de a muri, ocupa tronul arhiepiscopal de la Canterbury.

Secole de-a rîndul orfevrăria a constituit una dintre marile tehnici-pilot ale artei medievale, o tehnică în care se întreceau cei mai buni artizani, în care erau executate operele cele mai noi și mai semnificative, în care erau încercate cele mai moderne experimente. Valoarea materialelor folosite, prețul, raritatea lor erau resimțite de către artist ca o provocare, și în mod frecvent (într-un text al lui Suger de Saint-Denis din secolul al XII-lea, ca și într-unul din secolul al XIII-lea, al englezului Mathew Paris) găsim vechiul *topos* ovidian „*materiam superabat opus*”: opera artistului depășea valoarea materiei. Această afirmație nu era totuși lipsită de contradicții: pe o cruce ottoniană aflată în Domul din Magonza, o inscripție preciza că fuseseră folosite șase sute de livre de aur, iar pe altarul sfîntului Remaclus, ordonat în 1148 de către Wibaldus, abate de Stavelot, era specificat costul argintului, al aurului și al întregii lucrări. Indiferent de valoarea artistului care o executase, se întîmpla în mod frecvent ca, în caz de nevoie, opera să fie topită pentru a recupera tocmai materialul, și ca ea să sfîrșească prin a reprezenta o formă de teaurizare fatalmente provizorie. În același timp, lucrarea de orfevrărie reprezenta cel mai înalt omagiu – din cauza sacrificiilor economice pe care le presupunea, a aspectului ei strălucitor și a nenumăratelor referințe biblice pe care le putea conține – al comitentului către divinitate, către Fecioară, către sfîntul patron, și tocmai această extraordinară importanță reclama participarea celor mai buni artizani.

În regiunea Meuse, înmulțirea marilor centre comerciale la începutul secolului al XII-lea a fost însoțită de o activitate artistică înfloritoare, manifestată în special în domeniul artelor topitoriei și orfevrăriei, ai căror protagoniști au putut deține importante funcții publice și răspunderi însemnate. Renier de Huy, autorul cristelniței din bronz de la biserica Saint-Barthélemy din Liège, un monument de o extraordinară importanță, atât în ce privește iconografia – în care se relua, adaptînd-o la subiecte neotestamentare, „marea de bronz” descrisă în Biblie –, cât și prin clasicismul său precoce (1118) și desăvîrșit, aparținea aristocrației urbane și era probabil un angajat al episcopului de Liège. Tot în acești ani, niște orfevrieri apar ca protagoniști ai unor legende extraordinare, precum aceea – narată în *Gesta Sancti Servatii*, scrise în jurul anului 1126 – a relicvariului sfîntului Servatius, realizat la porunca împăratului Henric al III-lea. Opera ar fi trezit mînia ilustrului comitent, care i-a zvîrlit în temniță pe artizani, întrucît ochii sfîntului, confecționați din niște pietre prețioase, produceau pe chipul venerat un efect de strabism. În toiul nopții, sfîntul i-a apărut împăratului, arătîndu-și chipul și afirmînd că mîinile artiștilor îl redaseră așa cum Dumnezeu voise. Intervenția miraculoasă i-a eliberat din închisoare pe cei doi orfevrieri, capabili – și acesta este un omagiu semnificativ – să redea trăsăturile omenești așa cum Dumnezeu le-a plăsmuit.

Orfevrierii din Meuse se bucurau de o faimă ieșită din comun: Suger de Saint-Denis, unul dintre cei mai extraordinari și mai luminați comitenți din Evul Mediu, i-a chemat pe șase sau șapte dintre ei să lucreze la abația pe care a reconstruit-o parțial în jurul anului 1140, înzestrînd-o cu noi ornamente somptuoase: vitralii, aurării, sculpturi, porți de bronz. Suger, cu toate că se oprește îndelung asupra enumerării și descrierii operelor de artă, a aspectului lor, a iconografiei, asupra extraordinarei calități a bogatelor aurării, a vitraliilor scînteietoare, a arhitecturii luminoase, nu pomeniște numele nici unui artist, nu-și amintește decît propriul nume, ce reapare în toate inscripțiile, pe vitralii, pe aurării, pe porți, pe care le menționează una cîte una.

Dar, în aceiași ani în care Suger dovedea că nu ținea la mare preț personalitățile artizanilor și, mai ales, că nu voia să încredințeze istoriei numele lor, avem o altă mărturie extrem de importantă, care ne dezvăluie raportul deosebit de strîns ce-l poate lega pe un orfevrier de comitentul său. Este vorba despre mărturia conținută într-un schimb de scrisori petrecut în 1148, între abatele Wibaldus din Stavelot și un orfevrier al cărui nume începea cu G., probabil marele Godefroy de Huy, zis și Godefroy de Claire.

Scrie episcopul:

„Oamenii ce se îndeletnicesc cu arta cu care te îndeletnicești și tu ai adesea obiceiul de a nu-și ține promisiunile din cauza faptului că acceptă mai multe lucrări decît sînt în stare să execute. Lăcomia este rădăcina tuturor relelor, însă geniul tău nobil, mîinile tale sprintene

și sîrguincioase sînt departe de orice bănuială de fățărnicie. Fie ca încrederea să-ți însoțească arta, fie ca lucrarea ta să fie însoțită de adevăr [...]. La ce bun, prin urmare, această scrisoare? Pur și simplu pentru ca tu să te dedici cu o grijă exclusivă lucrărilor pe care ți le-am încredințat, refuzînd orice altă treabă ce le-ar putea împiedica, pînă ce ele nu vor fi gata. Află deci că noi sîntem iuți în dorințele noastre și ceea ce dorim, dorim fără întîrziere. «Dă de două ori cel care dă grabnic» scrie Seneca în tratatul său *De Beneficiis*. Drept urmare, ne gîndim să-ți scriem mai pe larg despre rînduiala casei tale, despre regimul și îngrijirea familiei tale, despre modul în care să-ți îndrumi nevasta. Cu bine”.

Răspunde orfevrierul :

„Cu bucurie și supunere am primit îndemnul inspirat de marea ta bunăvoință și înțelepciune. Ele merită atenția mea atît pentru necesara insistență, cît și pentru prestigiul celui ce mi le-a trimis. Prin urmare, mi le-am întipărit în minte și am luat notă de faptul că încrederea trebuie să recomande arta, că adevărul trebuie să-mi pecetluiască opera și că promisiunile mele trebuie să fie încununate de fapte. Totuși, cel care promite nu reușește întotdeauna să-și țină promisiunile, mai ales cînd acela căruia promisiunea i-a fost făcută îi zădărnicește sau îi întîrzie îndeplinirea. De aceea, dacă, așa cum spui, tu îți alcătuiești grabnic dorințele și vrei imediat ceea ce vrei, zorește-te din partea ta astfel ca eu să mă pot pune grabnic pe treabă. Căci eu mă zoresc și mereu mă voi zori dacă nevoia nu-mi pune piedici în cale. Punga mea e goală și nimeni dintre cei pe care i-am slujit nu mă plătește [...]. Deci [...] ajută-mă în neajunsurile mele, folosește leacul, dă grabnic așa încît să dai dublu și mă vei găsi loial, statornic și dedicat în întregime muncii în slujba ta. Cu bine”.

Și scrisoarea se încheie cu un post-scriptum ironic și aluziv: „Socotește cîtă vreme este de la începutul lui mai pînă la sărbătoarea Sfintei Margareta, și de aici pînă la aceea a Sfîntului Lambert. *Sapienti sat dictum est!*” (care s-ar putea traduce prin „omul deștept înțelege totul în puține cuvinte”).

Acest schimb de scrisori ilustrează raporturile pe care un celebru orfevrier din veacul al XII-lea le întreținea cu comitentul său, arată dificultățile sale economice și situația sa precară, însă, în același timp, și rafinata cultură literară, ironia și artificiile retorice la care recurge pentru a răspunde la exortațiile puternicului abate. Un comportament ce ar părea în armonie cu figura lui Godefroy de Huy, evocat în obituarul abației Neufmoutier – al cărei canonic onorific devenise – ca „*vir in aurifabricatura suo tempore nulli secundus*”, autorul unor opere celebre și donator el însuși către abație a unui prețios relicvariu. Gilles d'Orval, istoric din veacul al XIII-lea al episcopilor de Liège, insistă îndelung asupra calităților, meritelor, călătoriilor și operelor lui „*Godefroid [...] maistre d'orfevrie, li miedre*

et li plus experts et subtils ouvriers que on sawist en monde f chel jour, et qui avoît chercchiez toute regions...".

Alături de orfevrieri, un loc de seamă îl ocupă cei ce prelucrează metalele, specialiștii în topire. *Viața* lui Gauzlin, abate de Fleury, îl amintește, ca fiind activ la abație și autor al unor opere importante, pe un anume „Rodulfus, extrem de iscusit în orice artă a topitoriei”, numindu-l un al doilea Bețaleel. Numele miticului făurar al Chivotului Legii, despre care cartea *Exodului* (31.2 ; 35.30) spune că era în stare să prelucreze cu ajutorul lui Dumnezeu aurul, argintul, bronzul, marmura, pietrele prețioase și lemnul de orice esență, fusese deja evocat pe vremea lui Carol cel Mare pentru Eginhard, care se ocupase de construcțiile imperiale, iar mai târziu va fi din nou folosit pentru a-i desemna pe artiștii pricepuți în mai multe tehnici. N-ar trebui să excludem chiar ideea că în spatele prodigioasei polivalențe atribuite de izvoarele medievale anumitor artiști se află modelul biblic, devenit *topos*.

De multe ori sînt apoi amintite numele, iar în unele cazuri, prezentate chiar trăsăturile fizice ale autorilor marilor porți de bronz, aceste extraordinare întreprinderi, privite cu admirație de-a lungul întregului Ev Mediu. Pe poarta de la San Zeno din Verona este reprezentat, fără nume, artizanul la lucru; pe acelea ale catedralei Sfintei Sofia din Novgorod, proiectate și lucrate de artiștii saxoni, apare topitorul Riquin cu o balanță pentru cîntărit metalele, tînărul Waimuth ținînd cu cleștele un creuzet plin cu metal topit, și un al treilea meșter, Abraham, și el cu un creuzet, și cu un ciocan în cealaltă mînă.

Cunoaștem, de asemenea, numele și imaginile cîtorva miniaturişti din perioada romanică. Unii dintre ei și-au lăsat semnătura, uneori – înșă rar – și imaginea în texte, iar despre alții ne vorbesc unele mărturii contemporane. Înșă locul cel mai important și de cel mai înalt prestigiu social în cadrul unui scriptorium este acela al copistului, *scriptor*. Avem multe nume și imagini de-ale acestora; munca lor este considerată mai elevată și mai intelectuală decît aceea, manuală, a pictorului: copişti ai cuvintelor divine, ai scrierilor sfinților, asupra lor se răsfrînge lumina Verbului. Un codice de la Cambridge conține o pagină ce marchează apogeul scribului: splendidul portret al călugărului Eadwinus, așezat la masa de scris și aplecat asupra lucrului, are de jur-împrejur o inscripție care se adresează cititorului, prezentîndu-l pe Eadwinus și creaturile sale: literele. Acest *scriptor* se proclamă prinț al copiştilor, de o faimă și glorie nepieritoare, și-i îndeamnă pe cititori să consulte literele pentru a le întreba cine este el. Litera proclamă că faima sa îl va ține mereu în viață pe Eadwinus, reprezentat în imagine, pentru al cărui geniu mărturisește frumusețea volumului pe care îl roagă pe Dumnezeu să-l accepte în dar. Forma acestui înalt elogiu ne face să ne gîndim că, mai degrabă decît cu un portret făcut pe vremea cînd Eadwinus era în viață, avem de-a face

cu un omagiu postum pe care *scriptorium*-ul de la Canterbury a ținut să i-l aducă celui mai celebru și mai iscusit dintre copiiștii săi.

Printre primele autoportrete ale unor miniaturişti se numără acela din ultimii ani ai veacului al XI-lea, în care călugărul Hugo se reprezintă într-un text al sfântului Ieronim (Oxford, Bodl. Ms., 717), cu pana și lama de răzuit, după schema omologată a portretului scribului, dar se pretinde pictor și miniaturist. Era probabil un călugăr al mării abații normande din Jumieges, iar într-un alt codice (Paris, B. Nat.) se găsește imaginea sa cu înscrisul „*Hugo levita*”. Un alt autoportret al unui miniaturist din aceeași perioadă este acela al lui Robertus Benjamin, care se reprezintă în genunchiat și semnează pe o inițială dintr-un comentariu al sfântului Augustin la *Psalmi*, aflat în Biblioteca aparținând catedralei din Durham (Ms. B II 13). În intimitatea atelierului ne introduce o mică scenă de gen desenată pe ultima pagină dintr-un manuscris al *Cetății lui Dumnezeu* a sfântului Augustin, aflat la Biblioteca capitulară din Praga, scris în jurul anului 1140. Pe un pupitru susținut de un leu este așezată o carte. Dinaintea acestuia, pe un tron impunător, stă un personaj cu un splendid veșmînt lung (o mantie cu marginile ornate, o hlamidă), pe care un înscris îl prezintă ca fiind Hildebertus. El se reprezintă ca un *scriptor*, ca un copist, cu o pană după ureche, alte pene, două călimări – cu cerneală și cu miniu – pe pupitru, și cu lama de răzuit. Imaginea o amintește în mod intenționat pe aceea a unui evanghelist, la care trimite tronul și leul ce susține pupitrul, ca în reprezentările evanghelistului Marcu. Mai jos se află Everwinus, un ajutor, așezat pe un taburet scund, care pictează un ornament înfrunzit pe o foaie de pergament. În apropiere, o masă pregătită, răvășită de un șoarece care a răsturnat un pui fript și un lighenaș și se pregătește să fure o bucată mare de brînză. Tulburat din munca sa, Hildebertus se întoarce furibund, cu mîna ridicată, să arunce cu un prosop după șoarece. Cartea de pe pupitru redă exclamația lui mînioasă: „Dumnezeu să te piardă, șoarece rău, care de atîtea ori m-ai supărat!”. Îl regăsim pe același Hildebertus, care se semnează în acest caz „*H pictor*”, în compania lui Everwinus, reprezentat în miniatura unui alt codice, așa-numitul *Orologiu din Olomouc*, volum aflat în prezent în colecția Bibliotecii Regale din Stockholm. În josul unei pagini, sub miniatura mai mare în care este reprezentat sfîntul Grigore în mijlocul unei mulțimi de personaje, Hildebertus se reprezintă pictînd un motiv decorativ, la care lucrează din cealaltă parte un călugăr copist, iar mai jos, ucenicul îi întinde vasele cu culori.

Se putea întîmpla ca un *scriptor* să fie și miniaturist sau să aplice și alte tehnici. Semnătura lui Sawalo, călugăr la Saint-Armand, se repetă în șase manuscrise ieșite din *scriptorium*ul abației către 1160-1170, și sub aceeași formă („*Sawalo monachus me fecit*”) apare pe mînerul sculptat în fildeș al unui cuțit aflat astăzi la muzeul din Lille. Măiestria în mai multe tehnici, pe care izvoarele o celebrează

în cazul atîtor artiști medievali, era probabil mai mult decît un *topos* inspirat de figura biblică a lui Bețaleel.

Posibilitatea de a pătrunde în atelierul unui artist din veacul al XII-lea, de a cunoaște concepția lui asupra propriei munci, asupra rolului său în societate, asupra raportului său cu religia, cu darurile Sfîntului Duh, de a înțelege entuziasmul său pentru propria activitate, de a-i cunoaște preferințele estetice, cultura literară și tehnică și în același timp modalitățile, procedeele, secretele meseriei sale ne este oferită de tratatul *De diversibus artibus*, scris, sub pseudonimul Theophilus, de către un călugăr pe nume Roger care lucra într-o mănăstire germană în primii ani ai veacului al XII-lea, același poate cu Roger din Helmarshausen, un călugăr meșter în tehnicile prelucrării metalelor, activ în jurul anului 1100, de la care se păstrează cîteva opere.

Textul lui Theophilus este împărțit în trei cărți: prima se ocupă cu pictura, cu tehnicile și materialele folosite, și se întinde de la miniatură pînă la pictura murală și la aceea pe lemn; cea de-a doua este consacrată sticlei, modului său de prelucrare și aplicațiilor sale, de la mobile la vitralii; cea de-a treia descrie modurile de prelucrare a metalelor. Aceasta din urmă este partea cea mai lungă a tratatului, care vorbește despre prelucrarea fierului, aramei, argintului și aurului, despre feluritele tehnici specifice acestora, despre feluritele obiecte, despre emailuri, despre sculptura în fildeș și în os, și despre cum trebuie lucrate pietrele prețioase.

Nu avem de-a face cu o culegere de rețete, cum sînt alte texte tehnice medievale, ca *De coloribus et artibus romanorum* al lui Heraclius, *Mappae clavicula* și alte scrieri despre pictură și culori, ci de un fel de autobiografie unde autorul vorbește despre munca sa, despre intențiile sale, despre credința sa, despre convingerile sale, într-un mod personal, convingător și pasionat. Tratatul ne ajută să intrăm în contact nemijlocit cu talentele multiforme, cu diversitatea competențelor și cu diferitele domenii în care un artist romanice se putea manifesta. Împreună cu scrisoarea orfevrierului G. pentru abatele de Stavelot, el confirmă înaltul grad de cultură literară pe care-l putea deține un artist din veacul al XII-lea.

Sistemul ierarhic al artelor este de-acum intrat în criză. În *Didascalion* de Hugues de Saint-Victor, în operele lui Honorius din Autun, în *Polycraticus* de Ioan din Salisbury, artele mecanice, printre repetatele afirmații despre inferioritatea lor, încep totuși să-și găsească un spațiu propriu, chiar dacă Hugues de Saint-Victor însuși, care le și ilustrează, le consideră potrivite numai pentru „*plebei et ignobilium filii*”. Situația este avansată în Italia, unde Otto von Frising, biograful lui Barbarossa, afirmă că și persoanele active în domeniul artelor mecanice – această ciumă – puteau obține înalte poziții militare și civile. Este un moment în care, mai cu seamă în Italia, găsim un mare număr de semnături de artiști.

Cele spuse pînă aici scot la iveală date contradictorii și numeroase probleme : cea dintîi se referă la poziția artistului : liber sau aservit, laic sau cleric ; cea de-a doua, la personajele importante : episcopi, arhiepiscopi, abați, implicați nemijlocit, nu numai în calitate de comitenți, în producția artistică ; cea de-a treia, la ierarhia tehnicilor și la versatilitatea artiștilor care utilizează mai multe asemenea tehnici ; cea de-a patra, la primele biografii de artiști și la aprecierea operelor lor.

În primul rînd artistul : am văzut unii clerici care au făcut o carieră splendidă, ca sfîntul Éloi, sau sfîntul Dunstan, sau Johannes, celebru pictor italian chemat la curtea lui Otto al III-lea și ajuns episcop ; însă nu lipsesc nici laicii, în orașe (un capitular din anul 846 al lui Carol cel Pleșuv întărește privilegiile orfevrierilor parizieni), la curți (la cea a lui Carol cel Pleșuv lucrau în 862 doi meșteri sticlari laici, Baldricus și Ragerulfus, cu neveste și copii), dar și în mănăstiri. Planul mănăstirii Sankt Gallen din secolul al IX-lea arată că două clădiri din interiorul împrejurimii abațiale erau destinate primirii meșteșugarilor și artiștilor laici, în vreme ce un fel de recensă-mînt al așa-numitei *familia ecclesiae* a mănăstirii Corvey dă numărul și calificările laicilor din mănăstire, orfevrieri, meșteri topitori, copişti etc. Unul dintre cei mai mari artiști ai epocii carolingiene, orfevrierul Vuolvinus trebuie să fi fost laic, dacă judecăm după costumul în care se reprezintă pe altarul de la Sant'Ambrogio. De altfel, granița dintre celè două stări este destul de permeabilă : se poate întîmpla ca, lucrînd pentru mănăstiri și reședințe episcopale, un laic să fie făcut canonic onorific, cum s-a întîmplat cu meșterul sticlar care lucra în veacul al XI-lea pentru episcopul Godefroy d'Auxerre, iar în secolul al XII-lea cu Godefroy de Huy și cu acel Daniel „*pauper vitri tractor et fere laicus*”, care pe la jumătatea secolului îl înlocuiește pe abatele de la Ramsey, este apoi numit abate la Saint-Benet-at-Holme și aproape că reușește, cu sprijinul regelui, să devină arhiepiscop de Canterbury. Pentru multă vreme, pînă spre sfîrșitul veacului al XI-lea, mulți dintre artiștii despre care ni s-au păstrat date sînt clerici, însă acest fapt depinde și de selecția operată de către izvoare, cronici episcopale sau abațiale. Oricum, situația se schimbă o dată cu rapida dezvoltare a orașelor, de la finele veacului al XI-lea.

Un document semnificativ pentru această etapă se referă la condiția socială și la plata unui artist. Este vorba de o înțelegere între Girardus, abate la Saint-Aubin, în Angers, și un anumit Fulco, „*pictoris artis arte imbutus*”, care se angajează să decoreze toată mănăstirea cu subiectele ce îi vor fi indicate și să execute ferestrele și vitraliile. În aceste condiții, Girardus va deveni frate în serviciul mănăstirii și om liber al abatelui. Iar abatele și mănăstirea îi vor concesiona o feudă compusă dintr-o vie și o casă pe care le va păstra pe timpul vieții ; acestea vor reintra în posesia mănăstirii dacă el

nu va avea un fiu care să practice arta tatălui și să slujească tot la Saint-Aubin.

Condițiile propuse lui Fulco nu erau prea generoase, însă tipul de recompensă stabilit în cazul său, permițând angajarea și obligarea unui artist pe timpul vieții, nu era o raritate în această perioadă. Un document din anul 1095, deci aproape contemporan cu precedentul, ratifică restituirea către episcopul de Grenoble a unei vii ce fusese concesionată predecesorilor donatorului, angajați de către episcopi ca zidari pentru construcția unor biserici. Un tratament superior este promis lombardului Raimondo, care se angajează față de episcopul de Urgel să ducă la bun sfârșit în termen de șapte ani Biserica Fecioarei și care, ca răsplată personală, va primi o rentă pe viață ce se ridică pînă la venitul unui canonic. După șapte ani, dacă lucrarea va fi gata, Raimondo va fi liber să facă ce va dori cu onoarea și cu banii cîștigați în timpul lucrului. De la episodul lui Fulco a trecut însă aproape un secol, iar Raimondo este un tehnician mult mai căutat, este capabil să construiască o biserică și se află în fruntea unui grup de cinci compatrioți de-ai săi.

Este sigur că artiștii au avut în anumite cazuri posibilitatea de a cîștiga îndeajuns ca să poată fi ei înșiși donatori de opere de artă. Găsim, în cursul secolului al XII-lea, unii artiști donatori de lucrări prețioase către unele mănăstiri, de pildă Godefroy de Huy, care oferă bisericii din Neufmoustier un relicvariu extrem de valoros, conținînd o relicvă a lui Ioan Botezătorul ce-i fusese dăruită de către episcopul de Sidon, sau Gherlacus, pictor de vitralii, care, pe la jumătatea veacului al XII-lea, donează abației din Arnstein pe Lahn un splendid vitraliu conținînd faptele lui Moise. În partea de jos, el s-a reprezentat într-unul dintre cele mai extraordinare autoportrete din Evul Mediu, cu penelul în mînă, gata să se apuce de lucru și purtînd în jur un înscris în care se roagă lui Dumnezeu: „*Rex regum clare Gherlaco propiciare*” (O, mărite rege al regilor, fii prielnic lui Gherlacus).

Problema artiștilor clerici este strîns legată de aceea a episcopilor, a abaților și a altor personaje din înaltele ierarhii ecleziastice care nu au fost numai comitenți, ci au intervenit în mod nemijlocit în domeniul producției artistice. Rămîn mereu îndoieli posibile, întrucît diversele formule ce apar în surse, precum „*fecit*”, „*accomplevit*” și altele asemănătoare, se pot referi atît la persoana artistului, cît și la aceea a comitentului, ca și unii termeni precum „*aedificator*”, „*fabricator*” sau chiar „*architectus*”. Nicolaus Pevsner a subliniat faptul că personalitatea creatoare nu interesa în Evul Mediu într-o așa măsură încît să merite efortul de a insista asupra unei distincții terminologice între comitent și artist. Totuși, izvoarele nu ne îngăduie să ne îndoim de existența unor personaje ecleziastice de anvergură care au intervenit personal și, pare-se, într-un mod profesional, în activitatea artistică. Cazul cel mai celebru este cel al lui Bernwardus, episcop de Hildesheim la începutul celui de-al XI-lea veac, a cărui

competență, în domeniul artelor liberale și al celor mecanice deopotrivă, este subliniată încă din primul capitol al biografiei sale, în care se afirmă: „Și oricît de mult s-ar fi aprins sufletul său de un foc viu pentru toate științele liberale, el s-a dedicat totuși studierii acelor arte de mai mică însemnătate care sînt numite mecanice. A strălucit mai întîi în scriere, dar s-a îndeletnicit cu pictura, cu tehnicile fierăriei și ale topirii [...]”. Multiplele aptitudini ale acestui episcop sînt subliniate în textul biografiei scrise de către Thangmarus, decan al capitolului de la Hildesheim și rector al școlii catedrale, care fusese profesorul lui Bernwardus. El îi descrie priceperea în sculptatul pietrelor dure și al cristalului de stîncă, în cizelarea aurăriilor, scrinurilor, casetelor, relicvariilor, cupelor, în legatul codicelor, și insistă asupra aptitudinilor sale de pictor, constructor și arhitect. Numele său este prezent pe un număr de lucrări și mai ales pe superbe canaturi de bronz de la Hildesheim. Pe lângă biografia scrisă de Thangmarus, avem cîteva fragmente autobiografice ale lui Bernwardus însuși, foarte interesante pentru lămurirea direcțiilor comitențelor sale, exercitate într-un mod atît de activ, angajat și angajant, încît sugerează faptul că ar fi dat cu mult mai mult decît niște simple indicații artiștilor ce lucrau pentru el, și că, în diverse moduri, s-ar fi implicat nemijlocit în munca lor. Există și biografii ale altor fețe bisericești în care se subliniază implicarea artistică personală a lor. La începutul veacului al XI-lea, prin urmare pe vremea lui Bernwardus, abatele Eckhart de la Sankt Gallen trasează, într-o istorie a abației, un succint profil al călugărului Tuotilus, care trăise în secolul al IX-lea. Sînt subliniate nenumăratele sale virtuți, ce îl făcuseră pe împărat să deplîngă faptul că un asemenea om se călugărise: frumusețea și noblețea înfățișării, statura athletică, vocea limpede și elocventă, cunoștințele muzicale, cultura, aptitudinile lingvistice. Instructor al tinerilor aristocrați la mănăstire, activitățile sale sînt preponderent artistice: pictor, sculptor în fildeș, orfevrier, el este autorul a numeroase obiecte prețioase pentru catedrala din Konstanz, altare, scrinuri-relicvarii, și al unei cruci de aur presărate cu nestemate. Pentru propria abație a sculptat admirabile plăci de fildeș (care s-au păstrat), iar pentru cea din Metz, o icoană a Madonei cu Pruncul, la a cărei realizare Fecioara însăși, ce i-a apărut miraculos, i-ar fi slujit drept model și călăuză.

O altă biografie artistică este aceea a pictorului Johannes, chemat din Italia, de unde era originar, de către împăratul Otto al III-lea, să picteze capela palatină de la Aachen. *Viața* lui Balderic, episcop de Liège – scrisă în jurul anului 1050, deci cu vreo cincizeci de ani în urma evenimentelor – îl invită pe cititor să meargă să admire picturile, deși afectate de trecerea vremii, pe care pictorul le realizase acolo, și amintește altele, executate la Liège, oraș în care el a dorit să fie îngropat. Povestește și cum, pentru a-i răsplăti meritele, împăratul l-a numit episcopul unei dioceze italiene al cărei titular murise, dar

Johannes a renunțat la această funcție și a preferat să trăiască departe de patrie, la curtea unde a devenit membru al „familiei” împăratului; acesta l-a tratat cu o deosebită prietenie, spre a nu fi constrâns să o ia în căsătorie pe fiica ducelui din regiunea în care trebuia să devină episcop, încălcând astfel regula ecleziastică a celibatului.

O biografie care dovedește implicarea în arhitectură a unui episcop este aceea a lui Bennus din Osnabrück (cca 1028-1084), supraincendent la construcțiile împăraților Henric al III-lea și Henric al IV-lea. Conform biografiei, Bennus, „*architectus praecipuus caementariae operis solertissimuserat dispositor*” (întîiul printre arhitecți, era expert în lucrări de zidărie), s-a implicat nu numai în planul proiectului, ci și în acela propriu-zis al tehnicii de construcție, conducînd șantierul catedralei din Spira și importante construcții la Goslar și la Hildesheim, unde a fost superior al Domului.

La începutul veacului al XII-lea, o nouă atitudine față de artist își face loc în Italia. La Pisa, la Modena, înscrisuri extrem de elogiase așternute pe zidurile noilor catedrale îi celebrează pe artiștii care au lucrat acolo. La Modena, o placă dictată de Aimo, profesor la școala catedrală, este așezată pe absidă spre a aminti fundarea edificiului. Ea preamărește biserica, unde odihnește corpul sfîntului Geminiano, care strălucește pretutindeni datorită marmurii sculptate, și-l celebrează pe arhitect, Lanfranco, celebru pentru geniul său, învățat și iscusit, șef, conducător și maestru al lucrării („*Est operis princeps huius rectorque magister*”). Lanfranco este celebrat și în relatarea despre transferul corpului sfîntului Geminiano, o mărturie contemporană ce ilustrează primele faze ale construcției. Aici se subliniază căutarea întreprinsă pentru găsirea unui arhitect capabil să proiecteze o asemenea lucrare, să construiască o asemenea structură („*tanti operis designator, talis structure edificator*”) și extraordinarele însușiri ale lui Lanfranco, artizan admirabil, minunat constructor („*mirabilis artifex, mirificus edificator*”). Lanfranco este reprezentat în miniaturile care însoțesc și ilustrează textul, împărțind ordine către săpători, ajutoare și zidari („*operarii, artifices*”) și participînd la actele și ceremoniile cele mai solemne, în compania episcopului sau a contesei Matilde. Veșmintele lungi, pălăria, vergeaua din mînă, poziția separată, atitudinea celui care împarte porunci disting figura lui de celelalte figuri din imaginile ce ilustrează primele faze ale construcției. Miniaturile datează însă de la începutul secolului al XIII-lea și nu-i sigur că ele reproduc altele mai vechi. Ba chiar este probabil ca imaginea lui Lanfranco, așa cum apare ea aici, să corespundă concepției veacului al XIII-lea despre arhitect.

Pe fațada aceleiași biserici, o altă placă, concepută, de asemenea, spre amintirea înălțării edificiului, poartă în partea inferioară numele sculptorului Wiligelmus, pe care îl glorifică printre ceilalți: „*Inter scultores quanto sis dignus onore claret sculptura nunc Wiligelme tua*” (Cît de vrednic de cinste ești tu printre sculptori o dovedește acum,

Wiligelmus, sculptura ta). Astfel, noua catedrală poartă în părțile sale cele mai însemnate, pe absidă și pe fațadă, numele artiștilor care au lucrat la ea.

Bine evidențiat la Pisa, pe fațada Domului, este mormîntul primului său arhitect, Buscheto, un sarcofag antic ce are plasat deasupra un epigraf laudativ, ale cărui versuri îl prezintă pe Buscheto ieșind victorios din confruntarea cu Ulise, întrucît geniul său a fost folosit spre a construi și nu, ca acela al eroului grec, spre a distruge, și din aceea cu Dedal, care a construit în Creta labirintul întunecat, în vreme ce noul templu este alb: „*Non habet exemplum niveo de marmore templum*” (nu-și are seamăn o biserică de marmură albă ca zăpada). Comparația arhitectului cu Dedal nu constituie o noutate: încă din perioada carolingiană, la abația Sankt Gallen a fost proiectat un labirint și, referitor la arhitectul care a lucrat la abație pe vremea lui Ludovic cel Pios, un text afirmă: „...*quid est Winihardus nisi ipse Daedalus?*”. Dar inscripția de la Pisa afirmă de-a dreptul superioritatea arhitectului catedralei asupra grecului mitic. Aptitudinile tehnice și ingeniozitatea lui Buscheto sînt glorificate prin evocarea unor episoade neobișnuite, ca acela despre dispozitivele ce au înlesnit celor zece fete să deplaseze niște greutăți pe care în zadar o mie de boi încercaseră să le urnească, sau cel despre transportul pe mare și recuperarea de pe o corabie scufundată a unor coloane imense.

Mormîntul lui Buscheto este așezat pe fațada catedralei; și, de vreme ce actuala fațadă nu este aceea a construcției buschetiene originale, rezultă că el a fost deplasat și remontat pe noua construcție, fapt ce dovedește dorința de a păstra în timp amintirea marelui arhitect. Pe aceeași fațadă se găsește și numele celui care a reluat lucrările clădirii, mărind-o și construindu-i inclusiv partea anterioară, adică tocmai noua fațadă, ale cărei calități excepționale sînt subliniate de o inscripție ce sună astfel: „*Hoc opus eximium tam mirum tam pretiosum Rainaldus prudens operator et ipse magister constituit mire sollerter et ingeniose*” (Această excelentă lucrare, pe cît de minunată, pe atît de prețioasă, a ridicat-o Rainaldus, meșter și constructor înțelept, într-un chip admirabil, priceput și ingenios).

O inscripție cu rol de îmbunare a divinității apare sub înscrisul care-l glorifică pe Rainaldus și încadrează o placă de marmură unde un personaj ținînd în mînă o cruce este reprezentat între două fiare monstruoase: „*De ore leonis libera me domine et a cornibus unicornium humilitatem meam*” („Apără-mă, Doamne, de fâlcile leului și ocrotește umilința mea de coarnele inorogului”). Aceasta trebuie înțeleasă ca o formulă apotropaică, ca o rugăciune a aceluiași „*prudens operator et ipse magister*”. Deci, Pisa și Modena reprezintă locuri privilegiate pentru urmărirea problemei statutului artistului la începutul secolului al XII-lea, și nu întîmplător este vorba despre două comune importante. Înflorirea semnăturilor artiștilor trebuie pusă în legătură cu marile inițiative ale comunelor în domeniul artelor și construcțiilor:

faptul de a-și fi asigurat cei mai buni artizani și de a fi realizat prin participarea lor cele mai extraordinare construcții este spre lauda eternă a colectivității și sporește prestigiul cetății. Artistul vede sporindu-i rolul și poziția socială prin intermediul raportului său cu acest nou comitent colectiv.

Inscripțiile purtând semnături ale artiștilor abundă în cursul secolului al XII-lea, în Italia mai ales, însă și în Franța și în Germania, deși cu un caracter și cu o relevanță diferite.

În Italia, cei care-și semnează operele sînt arhitecți, cioplitori în piatră și sculptori. O inscripție monumentală de pe fațada Domului din Foligno amintește cum în anul 1133, în timpul episcopului Marco, Domul a fost renovat de către Atto, cioplitor („*latomus*”), bărbat de seamă („*magnus vir*”) și concetățean: „*Exitit vir magnus latomus Acto chomarcus quos [episcopul Marco și pietrarul Atto] Christus salvet benedicat, adiuvet. Amen*”. Atto însuși își lasă semnătura pe fațada bisericii Sfîntului Petru din Bovara, nu departe de Foligno, afirmînd că făcuse cu mîna lui („*sua dextra*”) biserica și rozasa („*Atto sua dextra templum fecit atque fenestram cui deus eternam vitam tribuat atque supernam*”). Cazul lui Atto este extrem de interesant, întrucît avem de-a face cu un cioplitor care este un personaj citadin important („*magnus vir [...] chomarcus*”) și care afirmă că a contribuit cu mîna lui, nu doar în planul proiectului sau al conducerii lucrărilor, la întreprinderé („*sua dextra templum fecit*”).

Distincția între funcțiile de proiectant, conducător al lucrărilor și cioplitor și/sau sculptor era prezentă încă din inscripțiile din Modena și Pisa, în cazul lui Lanfranco (pe placă – „*operis princeps huius rectorque magister*”, în cronică – „*operis designator, structure edificator*”) și, de asemenea, „*mirabilis artifex, mirificus edificator*”) și al lui Rainaldo („*prudens operator et ipse magister*”), fapt ce ne permite să observăm mai îndeaproape diviziunea și suprapunerea rolurilor. Există arhitecți care proiectează și conduc lucrările, există constructori care sînt cioplitori pricepuți și care participă personal la tăierea pietrei (iar superbul ansamblu mural al catedralei din Foligno justifică mîndria lui Atto), care sînt meșteri zidari și tîmplari, există artizani care sînt la origine sculptori, semnînd ca atare, dar care pot avea și o responsabilitate personală și nemijlocită în construcție. După caz, accentul va fi pus pe una sau alta dintre calitățile lor.

În secolul al XII-lea, în Italia se evidențiază, alături de figura arhitectului, aceea a sculptorului. Sculptori sînt și Wiligelmo, și Niccolo. Acesta din urmă, pe portalul Zodiacului de la abația San Michele della Chiusa, se adresează publicului îndemnîndu-l să admire ornamentele vegetale sculptate de el, în care se ascund fiare și monștri („*flores cum beluis comixti cernitis*”), și să descifreze semnificația operei sale („*hoc opus intendat quisquis bonus exit et intrat*”) observînd imaginile și citind inscripțiile („*...vos legite versus quos descripsit Nicolaus*”). O inscripție de pe catedrala din Ferrara afirmă

bravura lui Niccolo și îi prezice gloria peste veacuri („*artificem gnarum qui scuplserit haec Nicolaum hic concurrentes laudent per secula gentes*”).

În Toscana, Guglielmo, pe amvonul sculptat de el între 1159 și 1162 pentru catedrala din Pisa – și care a fost trimis la Cagliari după ce Giovanni Pisano a sculptat, un secol și jumătate mai târziu, noul amvon –, își proclamă înfîietatea printre artiștii contemporani („*prestantior in arte modernis*”). Și mormîntul său, ca acela al lui Buscheto, a fost încastrat în fațada catedralei, unde astăzi o inscripție îi amintește așezarea („Mormîntul meșterului Guglielmo, care a făcut amvonul catedralei”). Între Pisa, Lucca și Pistoia, moda semnăturii se lărgeste și se răspîndește de-a lungul întregului secol: în mai multe rînduri își semnează lucrările, într-un mod afectat și clasicizant, Biduino („*Hoc opus quod cernis Biduinus docte perfecit*” – opera pe care o vezi, Biduino a îndeplinit-o cu știință – pe arhitrava de la San Cassiano, la Settimo). Gruamonte, în compania fratelui său Adeodatus, semnează „*Magister bonus*” pe arhitrava de la Sant’Andrea, la Pistoia. „*In arte peritus*” se declară Roberto pe baptisteriul de la San Frediano, la Lucca, unde Guidetto își lasă semnătura pe fațada catedralei. La Milano, arhitectul Anselmus, „*Dedalus alter*”, și sculptorul Girardus, „*pollice docto*”, își lasă, sub asemenea înflorituri clasice, numele pe Poarta Romană, reconstruită după distrugerile lui Barbarossa.

Față de situația italiană, semnăturile sculptorilor și arhitecților sînt, în Franța, mult mai rare în secolele al XI-lea și al XII-lea. Un Umbertus își lasă numele pe un capitel al celui turn pe care abatele Gauzlinus l-ar fi dorit ca pildă tuturor Galiilor, și este vorba probabil de unul dintre artiștii pe care abatele îi chemase la Fleury. Mai târziu, către sfîrșitul veacului al XI-lea, Bernardus Gelduinus – probabil un sculptor în fildeş sau un orfevrier care sculpta și în marmură, material mai prețios decît piatra – semnează masa altarului principal al bisericii Saint-Sernin, la Toulouse. Una dintre cele mai spectaculoase creații ale romanicului francez, timpanul conținînd Judecata de Apoi de la catedrala din Autun, poartă semnătura unui Gislebertus, căruia, din considerente stilistice, îi pot fi atribuite o mare parte dintre capitellurile din interiorul bisericii. Tot la Autun, un călugăr, Martinus, semnează într-un mod alambicat mormîntul sfîntului Lazăr, în vreme ce un Brutus își lasă numele la Saint-Gilles, un Gilabertus se proclamă la Toulouse „*vir non incertus*”, iar un Robertus semnează capitellurile de la Notre-Dame-du-Port, la Clermont. Lista ar putea continua, însă nu găsim nici un nume pentru unele dintre cele mai spectaculoase monumente ale sculpturii romanice franceze, claustrul și portalul de la Moissac, portalul de la Souillac, cel de la Conques, cel de la Vézelay și așa mai departe, ca și cum în Franța situația și rolul sculptorului ar fi fost foarte diferite față de Italia. Și nu este, desigur, întîmplător că, așa cum vom vedea mai târziu, în marile catedrale gotice numele sculptorilor vor dispărea complet.

Numeroase sînt numele de sculptori romanici și în Germania, unde, la Goslar, pe fațada care s-a păstrat a Domului, o semnătură specifică „*Hartmannus statuam fecit basisque figuram*”, în vreme ce în corul răsăritean al catedralei din Worms un relief este semnat „*Otto me fecit*”, iar în cripta catedralei din Freising apare numele unui Liuptpreht. Mai deosebite sînt iconografia și inscripțiile timpanului bisericii din Larrelt, în Frisia orientală. Aici, în acest ținut de frontieră, în această regiune a misiunilor, centrul timpanului este ocupat de imaginea comitentului, preotul Ippo, și de cea a constructorului Meinhard. Apare și numele sculptorului Menulfus, autor al reliefului. O inscripție afirmă „*Ippo non parvus fuit / Artifici mihi largus*” (Ippo nu a fost zgîrcit, ci generos cu mine, artistul). Prezența imaginilor și a numelor acestui trio ieșit din comun, rupînd schema iconografică tradițională, care ar fi cerut ca timpanul să fie ocupat de imaginea unui sfînt, este un fapt devenit posibil prin situarea periferică a construcției. Lucrul n-ar fi fost posibil într-un loc unde tradițiile și controlul exercitat de ele ar fi fost mai puternice.

În cursul secolului al XII-lea, într-un mod inegal, însă urmînd o tendință ce pare să se generalizeze, apar din nou, în întreaga Europă, numele și semnăturile sculptorilor, mărturisind despre importanța reînnoită a sculpturii monumentale și despre precizarea rolului sculptorului. Acest fapt general va avea însă dezvoltări diferite: în Italia va căpăta o fizionomie precisă și va cîștiga importanță rolul sculptorului-arhitect, iar în Franța, figura arhitectului va fi cea care va prevala și va domina situația.

Un mare artist, lucrînd la sfîrșitul secolului al XII-lea în Italia de Nord, este un sculptor aparținînd grupului „*Magistri Antelami*”, cioplitori lombarzi originari din Val d'Intelvi, care, pe o placă înfățișînd *Coborîrea de pe Cruce* din Domul din Parma (1178), semnează Benedetto („*Antelami dictus sculptor fuit hic Benedictus*”). Dar, chiar dacă se proclamă sculptor, Benedetto Antelami este și un arhitect genial și iscusit, autor al Baptisteriului din Parma, deschis experimentelor moderne; el va fi întîiul artist gotic din Italia. Acest registru dublu de activitate este comun multor artiști ce se declară sculptori, dar care sînt în stare să conducă șantierul unei mari construcții, al unei catedrale. Este și cazul lui Niccolo la Ferrara, al lui Benedetto Antelami, al lui Nicola și al lui Giovanni Pisano, și așa mai departe (extrem de numeroase vor fi asemenea cazuri în secolul al XIV-lea). Faptul că ei se declară și sînt înainte de toate sculptori indică prestigiul dobîndit de o tehnică strîns legată în Italia de cultura clasică, și dezvăluie o anumită concepție asupra arhitecturii, în care foarte relevant este aspectul plastic-decorativ. Altfel se petrec lucrurile în alte părți.

În cursul secolului al XIII-lea, figura arhitectului capătă în Franța o mare importanță. Rolul său pe un mare șantier este diferit de cel al tăietorului de piatră sau de al zidarului, el proiectează edificiul

și coordonează activitățile diferitelor grupuri de meserii și ale feluriților artiști, sculptori, pictori, meșteri sticlari, orfevrieri, fierari, dulgheri și așa mai departe. O predică a lui Nicolas de Biard (1261) îl înfățișează pe arhitect ajungînd pe șantier cu mânușile și vergeaua în mînă, indicînd pietrarului cum să taie o piatră și, fără să pună mîna direct la lucru, obținînd un salariu mai mare. Acest comportament, considerat reprobabil de către predicatorul dominican, care îl ia drept exemplu pentru a-i acuza pe anumiți prelați contemporani, reprezintă în realitate un semn de modernitate, de avansată diviziune a muncii. Începînd cu primele decenii ale secolului al XIII-lea, cunoaștem multe nume de arhitecți care conduc șantierele marilor construcții gotice: Robert de Luzarches și apoi Thomas de Courmont la Amiens, Jean și Pierre Deschamps la Clermont Ferrand, Jean le Loup, Jean d'Orbais, Gaucher de Reims, Bernard de Soissons la Reims, Gauthier și Pierre de Varinfroy și Nicolas de Chaumes la Meaux și la Sens, Jean și Pierre de Chelles, Pierre, Eudes și Raoul de Montreuil, Jean Ravy și Jean le Bouteiller la Paris (la Notre-Dame, la Saint-Denis, la Sainte-Chapelle), Jean d'Andely la Rouen. Numele apar cînd sculptate pe clădiri (pe transeptul sudic de la Notre-Dame din Paris o inscripție amintește cum această parte a catedralei a fost începută în februarie 1257 de către meșterul Jean de Chelles), cînd amintite în epigrafele de pe morminte, cînd în meandrele labirinturilor desenate pe pardoseala bisericilor. Labirintul – construcția lui Dedal, miticul părinte al meseriei – a fost reprezentat în catedralele de la Amiens și Reims, avînd la centru și în unghiuri figurile diversilor arhitecți implicați în conducerea lucrărilor. Asocierea numelui arhitectului cu cel al lui Dedal era prezentă încă de la începutul secolului al XII-lea în inscripția de pe mormîntul lui Buscheto, în catedrala din Pisa, iar imaginea unui labirint se găsește de timpuriu pe porticul catedralei San Martino la Lucca, încît putem crede că Italia a jucat un anumit rol în această privință. Imaginile și inscripțiile de pe morminte glorifică figura arhitectului: Guillaume, pe mormîntul său din corul de la Saint-Étienne din Caen este numit „*petrarum summus in arte*”, Pierre de Montreuil, arhitectul bisericii abațiale de la Saint-Denis, de la Saint-Germain-des-Prés și de la Sainte-Chapelle din Paris, este numit, pe piatra tombală din 1267, din capela Fecioarei de la Saint-Germain-des-Prés, „*doctor lathomorum*”, fiind așezat implicit pe același plan cu un universitar, ca și cum s-ar opune, cu propriile mijloace, ofensivei scolasticii împotriva artelor mecanice. Hugues Libergier, arhitect al bisericii – azi distrusă – Saint-Nicaise din Reims, este reprezentat pe placa tombală îmbrăcat într-o haină elegantă ce seamănă cu o togă universitară și ținînd în mînă macheta bisericii construite de el, un privilegiu îngăduit în prealabil numai comitenților. Noutatea și spectaculozitatea arhitecturii gotice franceze exercită o atracție deosebită, iar arhitecții francezi sînt căutați în întreaga Europă: Guillaume de Sens începe destul de timpuriu

(1178) construcția, în noul stil, a corului catedralei din Canterbury; Etienne de Bonneuil este chemat de la Paris în Suedia, în 1287, pentru a lucra la catedrala de la Uppsala; în jurul anului 1270, reconstrucția în „*opere francigeno*”, după cerințele stilului gotic, a bisericii din Wimpfen im Tal, la poalele munților Pădurea Neagră, este încredințată unui „*peritissimo architectoriae artis latomo*” venit de la Paris, în vreme ce, către jumătatea secolului, Villard de Honnecourt se deplasează în Ungaria. De la acesta din urmă ni s-a păstrat caietul de modele, în care schițele de planuri în secțiuni orizontale și verticale, de fațade și detalii ale unor clădiri, de la Meaux la Laon, la Reims și Lausanne alternează cu desenele unor sculpturi, ale unor monumente antice și ale unor mașini. Varietatea subiectelor din schițele lui Villard confirmă faptul că responsabilul unui mare șantier din Franța veacului al XIII-lea coordona activitățile diferiților specialiști, dându-le dispoziții, îndemnuri și sugestii. Probabil că acesta este motivul pentru care în Franța nu găsim, în secolul al XIII-lea, semnături de sculptor, numeroase totuși în secolul precedent, și găsim o singură semnătură de meșter sticlă, acel Clement, sticlă din Chartres, care-și lasă numele pe un vitraliu al catedralei din Rouen. Este posibil ca unii dintre responsabili marilor șantiere gotice să fi fost mai ales sculptori. Este cazul lui Gaucher de Reims, șeful lucrărilor la catedrala din Reims între 1247 și 1255, care – ni se transmite – „*ouvra aux voussures et portaux*” și, prin urmare, este foarte probabil că a executat multe dintre sculpturile de pe portaluri și arcade. Este și cazul lui Étienne de Bonneuil, chemat la Uppsala pentru „*ouvrier de taille de pierre*”. S-ar zice că în veacul al XIII-lea singurii artiști din Franța care, pe lângă arhitecți, își păstrează dreptul de a avea un nume sînt orfevrii, extrem de căutați, la rîndul lor, în întreaga Europă, ba chiar mai departe, dacă ne gîndim la aventurile lui Étienne Boucher, care, plecat în Ungaria – asemenea lui Villard de Honnecourt –, a fost luat prizonier de către tătari și a ajuns în China, orfevrii al marelui Han, după cum ne istorisește Guillaume de Rubruquis în relatarea unei călătorii în Orient.

La curtea franceză, ca și în acelea care îi urmează modelul, înspre finalul secolului al XIII-lea se verifică un fenomen nou și neobișnuit: înnobilarea artistului. Această constatare se bazează deocamdată pe puține date și va fi nevoie de cercetări mai ample pentru a-i putea înțelege anvergura. Cert este că, în 1270, Filip cel Frumos îi acordă orfevriiului său de curte, Raoul, un titlu nobiliar, iar în 1289 numele lui Pierre d'Agincourt, arhitect la curtea angevină din Napoli, apare într-un document urmat de titlul de „*miles*”. Dacă nu cumva este vorba despre un caz de omonimie, e posibil ca același lucru să se petreacă și cu Simone Martini, în perioada sa napolitană. Se cuvine să ne întrebăm dacă artiștii deveniți membri ai „familiei” suveranului erau răsplătiți și înnobiți mulțumită artei lor, sau dacă nu este vorba de niște cazuri particulare în care înnobit este funcționarul

mai degrabă decît artistul. Sigur este că în Franța, în Anglia și la Napoli, o dată cu dezvoltarea și reorganizarea curților, apare din ce în ce mai frecvent o nouă figură, aceea a artistului de curte. Ea reprezintă cu siguranță o cale către o nouă poziție socială, către o nouă recunoaștere a artistului, dar situația care îi va îngădui lui Albrecht Dürer să exclame, în timpul vizitei venețiene, „*Hier bin ich ein Herr*”, aici sînt un senior, se va contura cu o mai mare claritate, într-un mod mai pregnant și mai promițător, în Italia.

Față de Franța, situația din Italia se prezintă cu totul diferit. Aici nu există hegemonia strivitoare a unui centru ca Parisul. Dimpotrivă, cetățile comunale, ajunse la apogeul puterii lor economice, marchează panorama generală cu semnele unui policentrism viu și viguros. Tot astfel, nu există aici acea supremație absolută a arhitectului, caracteristică situației din Franța.

Activitatea pictorilor se dezvoltă și se extinde, mai cu seamă în orașele din Toscana: Pisa, Lucca, Florența, Siena, Arezzo, Pistoia reprezintă centre importante și avem un mare număr de semnături ale unor pictori, ca Giunta Pisano, Bonaventura Berlinghieri, Coppo di Marcovaldo, Meliore, Guido da Siena, Margarito d'Arezzo, Manfredino da Pistoia, pentru a nu cita decît pe cîțiva dintre ei, în timp ce pentru alții există documente și alte mărturii. Avem primele contracte pentru lucrări de pictură, ca acela al lui Duccio pentru Madonna Rucellai, sau cele referitoare la activitatea lui Coppo di Marcovaldo la Pistoia. Papii și cardinalii îi cheamă pe artiști la Roma, în acea luminoasă perioadă pe care orașul a trăit-o în ultimele decenii din Duecento, la bazilica sfîntului Francisc din Assisi sînt angajați artiști de origini diverse, în timp ce alte locuri de adunare și de convergență a artiștilor le reprezintă curțile din Italia meridională, mai întîi cea a lui Frederic al II-lea, apoi cea angevină, la Napoli.

Chiar în această situație dinamică, policentrică, plină de inițiative, cel care, în modul cel mai relevant și semnificativ, ne ajută să înțelegem noile ambiții ale artistului și conștiința pe care el o avea despre sine și despre propria operă este, încă o dată, un sculptor: Giovanni Pisano, unul dintre cele mai mari nume ale artei medievale și, în același timp, un caz-limită, un artist avînd un sentiment enorm al importanței proprii opere, un orgoliu nemărginit, ce nu pregetă să intre în conflict sau să rupă relațiile cu comitenții, un artist al cărui comportament vrea parcă să încalce limitele și opreliștile ce l-au putut constrînge și mortifica pe artistul medieval.

Ciocniri dramatice cu comitenții a avut la Siena, unde și-a abandonat sarcina de șef de lucrări la catedrală, părăsind intempestiv orașul, ca și la Pisa, chiar dacă într-un mod mai puțin categoric. Dar, dincolo de comportamentul său, orgoliul și conștiința de sine s-au manifestat în inscripțiile pe care le-a lăsat în propriile lucrări. Pe amvonul de la biserica Sant-Andrea din Pistoia, chiar în clipa în care își subliniază legăturile familiale, își afirmă superioritatea și se declară, în

numele unei strategii încă neverificate și împotriva oricărei tradiții, mai bun decât tatăl său: „A sculptat Giovanni, care niciodată n-a făcut opere neînsemnate [*qui res non egit inanes*], născut din Nicola, însă înzestrat cu o mai mare știință [*Nicola natus scientia meliore beatus*], învățat mai mult decât s-a văzut vreodată [*doctum super omnia visa*]”. O atitudine foarte diferită de aceea a unui Tino di Camaino, care, cu circa douăzeci de ani mai târziu, în inscripția mormîntului pe care-l făcuse în catedrala din Florența pentru episcopul Orso, declară că nu vrea să se numească meșter atît timp cît tatăl său, Crescentino, va fi în viață („*Hunc pro patre genitivo decet inclinari / ut magister illo vivo nolit appellari*”).

În cele două inscripții de pe amvonul catedralei din Pisa, Giovanni încredințează posterității o autobiografie dramatică. În prima, își exprimă ideile despre artă și creativitate, pe care le consideră un dar divin („*Laudo deum verum per quem sunt optima rerum / Qui dedit has puras hominem formare figuras*”). Creînd opere strălucite în tehnici și materiale diverse („*sculpens in petra, ligno, auro splendida*”), și incapabil, chiar dacă ar fi vrut, să sculpteze lucrări urite („*tetra sculpere nescisset vel turpia si voluisset*”), el arată că este înzestrat în cel mai înalt grad cu acest dar divin („*Criste miserere / cui talia dona fuere*”). Mulți sînt sculptorii, însă dintre toți, lui i se cuvin onorurile și laudele, pentru că a realizat sculpturi excelente și chipuri felurite: „*Plures sculptores: remanet sibi laudes honores. / Claras sculpturas fecit variasque figuras. / Quisquis miraris tunc recto iure probaris*”.

În cea de-a doua inscripție, Giovanni desfășoară un soi de apologie personală, amintind criticile nedrepte pe care a trebuit să le îndure. Începutul face aluzie la operă, la semnificația sa cosmogonică, la autorul său: „*Circuit hic amnes mundi partesque Johannes*”: Giovanni a sculptat fluviile și părțile lumii, ele sînt imaginile evangheliștilor și ale Virtuților care susțin amvonul, identificate în mod alegoric cu fluviile paradisului și cu părțile lumii. Opera este legată în mod inseparabil de autorul ei, iar accentul biografic apologetic, cu evocarea eforturilor și experiențelor trăite („*plurima temptando gratis dicenda, parando / queque labore gravi*”) prevalează imediat, mai ales acolo unde este pusă problema acuzațiilor și a calomniilor suferite, și a lipsei de prudență manifestate („*non bene cavi*”). În încheiere își afirmă superioritatea absolută, sfidîndu-i pe calomniatori și pe critici: „*Se probat indignum reprobans diademate dignum / Sit hunc quem reprobatur se reprobando probatur*” (Dovedește că este nedemn acela care-l critică pe cel demn de o coroană, iar cel ce învinovățește dovedește că este la rîndu-i de învinovățit).

Operele, acțiunile, confesiunile dramatice ale lui Giovanni Pisano le anunță, le prefigurează, ba chiar sînt deja cele ale unui artist renascentist, însă cazul său va rămîne pentru moment unul izolat, lipsit de urmări imediate. Calea ce va îngădui artelor figurative să-și

părăsească situația, oricum subordonată, va fi alta și va trece prin ceea ce am putea numi alianța artiștilor cu intelectualii, cu literații, cu păzitorii și legiuitorii aceluiași domeniu privilegiat la care secolele la rând numai cultivatorii artelor liberale avuseseră acces.

Termenul universitar de „*doctor*”, cu care fusese investit pe mormînt Pierre de Montreuil, fusese deja întrebuintat pentru un artist, anume pentru acel Solsternus care în 1207 a proiectat marele mozaic de pe fațada Catedralei din Spoleto și care este declarat „*Doctor Solsternus – hac summus in arte modernus*”. Epitete precum „*doctus*” și „*doctissimus*” se găsesc, cum s-a văzut, legate de sculptori și pietrari de-a lungul secolelor al XII-lea și al XIII-lea: degetul „*savant*” al sculptorului Gerardo la Milano și mîna învățată a lui Nicola Pisano constituie expresii retorice cu care artiștii încearcă să iasă din ghetoul artelor mecanice. Dar o ruptură adevărată în această situație o constituie fragmentul din Dante în care, în cîntul al unsprezecelea din *Purgatoriu*, comparîndu-le cu cele ale literaților, el evocă numele a doi miniaturişti, Oderisi da Gubbio și Franco Bolognese, și a doi pictori, Cimabue și Giotto. Faptul că numele unor literați și cele ale unor pictori au fost așezate în același context este extrem de important, însă și mai important este faptul că aceste nume apar într-un text destinat a se bucura de un succes rapid și atît de larg, cum este *Divina Comedie*. De fapt, eliberarea parțială a artiștilor din situația de subordonare în care îi așeza raportul lor cu activitățile mecanice, se bucură aici de un moment privilegiat și găsește în cultura florentină spațiul potrivit pentru acest eveniment. Pe de o parte există greutatea cuvintelor lui Dante, pe de alta, greutatea artei profund inovatoare a lui Giotto. În jurul său se stabilește imediat o rețea de complicitate și admirație. Maniera în care numele său și operele sale sînt pomenite în mărturiile contemporane constituie un indiciu al faimei sale ieșite din comun: un testament din 1312 amintește de Isus pe Cruce din Santa Maria Novella, pictat de ilustrul pictor Giotto di Bondone, în vreme ce în 1313 un literat foarte interesat de pictură ca Francesco da Barberino va menționa Invidia, pictată pe plinta capelei Scrovegni. În 1330, cînd lucrează la Napoli, îl găsim indicat ca familiar al regelui, „*protopictor*”, „*protomagister*”, iar cu ocazia chemării sale la Florența, cu trei ani înaintea morții, se declară solemn că nu poate exista nimeni mai înzestrat decît maestrul florentin Giotto, așa încît, mulțumită stabilirii sale în oraș, mulți vor trage foloase din știința și din învățătura sa, și multe frumuseți va cîștiga astfel Florența. Chemarea la Florența este făcută pentru a i se încredința sarcina de arhitect al orașului, ceea ce înseamnă că, dacă, pe de o parte, aceasta era sarcina cea mai înaltă pe care orașul i-o putea oferi, pe de altă parte se recunoștea că priceperea sa ca desenator și proiectant putea fi aplicată în domenii diferite.

Celebrul fragment din Dante a fost analizat, reluat și interpretat în fel și chip de către comentatorii *Divinei Comedii*, și unii chiar s-au

mirat de faptul că poetul a citat personaje de o condiție atât de umilă; în cursul veacului, literații au pus stăpânire pe figura lui, pînă la a-l face egalul lor, un artist aparținînd unei elite și pe care elita îl înțelege. Boccaccio, într-o năvelă din *Decameron* avîndu-l pe Giotto ca protagonist, afirmă că, întrucît „a adus iar la lumină arta ce atîtea veacuri zăcuse îngropată sub rătăcirea unora care zugrăveau mai mult spre a desfăta ochii prostimii, decît a mulțumi mințile celor înțelepți, pe drept cuvînt se poate spune că-i una din luminile mării florentine”¹, iar Petrarca, lăsîndu-i prin testament seniorului Padovei, în 1370, o pictură pe lemn a lui Giotto, notează că frumusețea ei, neînțeleasă de prostime, îi uimea pe maeștri („*cuius pulchritudinem ignorant non intelligunt, magistri autem stupent*”).

Discriminarea dintre învățați și ignoranți, operată în ce privește publicul, și care prin urmare intervine în domeniul receptării, va sluji de minune ca un instrument de evaluare. Prin intermediul ei, artele figurative se vor apropia de demnitatea artelor liberale în urma îndelungatului efort de autolegitimare pe care artiștii îl susținuseră subliniind, în semnăturile lor, caracterul cult, învățat, nu mecanic, ci intelectual al muncii lor. Petrarca va alătura numele lui Vergilius și al lui Simone Martini în alegoria virgiliană pe care îi ceruse acestuia să i-o picteze pe prima pagină dintr-un codice al lui Vergilius, găsit în mod întîmplător, subliniind cum Mantua l-a născut pe Vergilius „*qui talia carmina finxit*”, iar Siena pe Simone, „*digito qui talia pinxit*”, unde, chiar dacă jocul între „*finxit*” și „*pinxit*” și menționarea lucrului executat cu degetele trimite în mod subtil la vechea distincție, rămîne faptul capital reprezentat de alăturarea celor două nume. Spre sfîrșitul veacului, Filippo Villani îi va include pe Giotto și pe alți pictori florentini în elogiul bărbaților de seamă ai orașului, „mulți considerînd pe bună dreptate că anumiți pictori nu sînt mai prejos în ingeniozitate decît aceia care au fost maeștri în artele liberale”. Menționarea lor de către intelectuali, care exercitau activități prin definiție liberale, va avea o greutate însemnată, ducînd Florența către o lărgire timpurie a domeniului artistic și către o structurare a acestuia mai complexă și mai modernă.

Referințe bibliografice

Binding, Günther și Nussbaum, Norbert, *Der mittelalterliche Baubetrieb nördlich der Alpen in zeitgenössischen Darstellungen*, Darmstadt, 1978.

Camesasca, Ettore, *Artisti in bottega*, Milano, 1966.

1. Boccaccio, *Decameronul*, traducere de Eta Boeriu, Tribuna, Craiova, 1993, p. 435 (n.t.).

- Clausberg, K. (coord.), *Bauwerk und Bildwerk im Hochmittelalter*, Giessen, 1981.
- Claussen, P.C., *Magistri Doctissimi Romani. Corpus Cosmatorum*, 1987.
- Du Colombier, P., *Les chantiers des cathédrales*, Paris, 1953, ed. a 2-a, Paris, 1973.
- Gimpel, Jean, *Les Bâtisseurs des Cathédrales*, Paris, 1958 (trad. it. *Costruttori di cattedrali*, Milano, 1982).
- Huth, Hans, *Künstler und Werkstatt der Spätgotik*, Augsburg, 1923.
- Knoop, D. și Jones, G.P., *The Medieval Mason*, Manchester 1933 (ed. a 3-a, 1967).
- Larner, J., „The Artist and the Intellectual in 14th-Century Italy”, in *History*, LIV, 1969, pp. 13 sqq.
- Legner, A. (coord.), *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik*, vol. I, Köln, 1985.
- Martindale, Andrew, *The Rise of the Artist in the Middle Ages and Early Renaissance*, Londra, 1972.
- Middeldorf Kosegarten, A., „The Origins of the Artistic Competition in Italy”, in *Lorenzo Ghiberti nel suo tempo*, Florența, 1980, I, pp. 167 sqq.
- Mortet, Victor și Deschamps, Paul, *Recueil de textes relatifs à l'histoire de l'architecture et à la condition des architectes en France au Moyen-Age, XI-XIII siècle*, Paris, 1911.
- Pevsner, N., „The Term «Architect», in the Middle Ages”, in *Speculum*, 1942, p. 549.
- Stein, Henri, *Les architectes des cathédrales gothiques*, Paris, 1929.
- Warnke, Martin, *Bau und Ueberbau Soziologie der mittelalterlichen Architektur nach des Schriftquellen*, Frankfurt, 1976.
- Wentzel, H., „Glasmaler und Maler im Mittelalter”, in *Zeitschrift für Kunstwissenschaft*, III, 1949, pp. 53 sqq.
- Wylie Egbert, Virginia, *The Medieval Artist at Work*, Princeton, 1967.
- *** *Lanfranco e Wiligelmo. Il Duomo di Modena*, Modena, 1984.
- Artistes, artisans et production artistique au Moyen-Age*, Actes du Colloque de Rennes, 1983, Paris, 1987.

Capitolul VII

NEGUSTORUL

Aron J. Gurevici

Avîntul corporației negustorilor din Europa Occidentală între secolele al XI-lea și al XV-lea reflectă mutațiile de mare amploare ce au afectat economia, structura socială și cultura Europei în cursul acestei perioade. Element notabil, dar secundar, al unei societăți esențialmente agrare la începutul Evului Mediu, negustorul devine încetul cu încetul o figură de primă importanță, inițiatorul unor comportamente noi care subminează fundamentele tradiționale ale feudalismului. Însă ceea ce ne va reține aici atenția este nu atît activitatea economică a negustorilor în ea însăși, cît negustorul ca tip uman. Mentalitatea negustorului se deosebea radical de cea a cavalerilor, a clerului sau a țăranilor. Reprezentarea lumii care se configurează treptat în conștiința negustorilor, pe măsura avîntului lor, intră în contradicție cu reprezentarea proprie celorlalte pături și categorii ale societății feudale. Profesiunea și modul de viață ale oamenilor de afaceri au favorizat elaborarea unor noi principii etice și a unui comportament diferit.

1

Dacă la începutul secolului al XI-lea, în Europa, majoritatea strivitoare a populației trăia la sate, orașe existau, iar negustorii alcătuiau unul dintre elementele constitutive ale societății, cu un rol deloc neglijabil. Suveranii, demnitarii ecleziastici, aristocrația, pături mai largi ale populației aveau nevoie de bunuri și de mărfuri diverse, imposibil de produs pe plan local și care trebuiau deci aduse din alte părți, uneori de departe. Astfel, negustorii transportau adesea, pe apă sau pe uscat, veșminte și stofe de lux, mobilier costisitor și alte obiecte rare, menite să satisfacă nevoile de grandoare ale elitei, precum și mărfuri de uz curent. Mările Europei de Nord și de Sud, fluviile, cîteodată chiar și căile terestre deteriorate, moștenite din epoca romană, foloseau drept artere comerciale.

Negustorul din Evul Mediu timpuriu se deosebește radical de negustorul din Evul Mediu central și din perioada finală. Activitatea comercianților din Europa de Nord pe vremea vikingilor este în această privință foarte semnificativă. Vikingul este un războinic, un năvălitor, un jefuitor, un marinar îndrăzneț și un colonizator. Locuitorii din Franța, Anglia, vechea Rusie și din zona Mediteranei au suportat incursiunile vikinge. Acolo unde apăreau cetele lor,

orașele și satele erau pîrjolite, din mănăstiri mai rămîneau doar grămezi de ruine, oamenii și animalele piereau. Vikingii luau prăzi bogate, inclusiv comorile bisericilor și oamenii transformați în sclavi. Din întreaga Europă se înălța spre Dumnezeu aceeași rugăciune: eliberează-ne de furia normandă!

Să nu uităm totuși că expedițiile vikinge sînt strîns legate de comerț. Călătoria unui norvegian sau a unui suedez într-o țară vecină era adesea un fel de întreprindere mixtă. El lua cu sine mărfuri (produse de vînătoare și de artizanat) pentru a le schimba pe obiecte care îi erau necesare. În cursul numeroaselor săpături efectuate în situri din epoca vikingă, arheologii au găsit, alături de arme, balanțe cu greutate utilizate de marinarii scandinavi; și nu toate comorile din aur și argint descoperite în nord sînt rezultatul prădăciunilor, nici vorbă de așa ceva; o parte din monede provin din negocieri comerciale pașnice. Dar, după cum ni se arată în saga irlandeză, expediția comercială scandinavă se încheie frecvent cu atacuri împotriva locuitorilor din partea locului. Vikingul smulgea cu forța ceea ce nu putuse obține prin schimb. Astfel, comerț și jaf se suprapun parțial.

Dar înșiși negustorii din epoca primitivă care nu se dedau tîlhăriei nu puteau fi cu totul lipsiți de spirit războinic. Ei trebuiau să meargă cu caravanele lor în ținuturi îndepărtate, printre comunități și popoare străine; se expuneau atunci la primejdii de tot felul, de la pirați și briganzi pînă la seniorii locali, foarte apropiați de aceștia din urmă și care se străduiau să pună mîna pe bogățiile lor, fie taxîndu-le mărfurile și cîștigurile, fie confiscîndu-le pur și simplu. Pe mare, negustorii înfruntau furtunile, iar absența drumurilor le făcea transportul pe cale terestră foarte chinuitor. Profitul obținut din negoțul cu mărfuri rare putea fi foarte mare, dar riscurile la care se expuneau nu erau dintre cele mai mici. În *Colloquium*, Aelfric, scriitor ecleziastic și prelat englez (începutul secolului al XI-lea), enumeră o întreagă serie de profesii. Alături de călugăr, plugar, cioban, țesător, sărar, pescar, vînat, fierar, el îl citează pe negustor, căruia îi atribuie cuvintele următoare:

Sînt folositor regelui, nobilimii, bogaților și întregului popor. Mă imbarc pe o corabie cu mărfurile mele și navighez spre teritorii situate dincolo de mări, îmi vînd marfa, cumpăr obiecte prețioase de negăsit aici, la noi. Le aduc cu mari riscuri; cîteodată mă scufund într-un naufragiu în care îmi pierd toate bunurile, reușind doar să scap cu viață.

Negustorul importă stofe și veșminte costisitoare, pietre prețioase, aur, vin, untdelemn, fildeș, fier și alte metale, sticle și o mulțime de alte produse. Interlocutorul îl întreabă:

- Vinzi obiectele la prețul pe care l-ai plătit pentru ele?
- Nu. Atunci ce mi-ar mai aduce munca mea? Vînd mai scump decît am cumpărat, pentru a avea un beneficiu și a-mi putea hrăni soția și copiii.

Totuși, în concepția lui Aelfric, cea mai importantă pentru societate este munca plugarului, fiindcă hrănește pe toată lumea. „Gîndirea economică” a Evului Mediu timpuriu nu depășea orizontul economiei naturale. La fel, atunci cînd teoreticienii societății feudale în formare o descriau ca pe un sistem tripartit cu un monarh în frunte, ei deosebeau numai clerul („cei ce se roagă”), ordinul cavalerilor („cei ce luptă”) și țărani („cei ce lucrează pămîntul”). Ei trec sub tăcere populația urbană, meșteșugarii și negustorii; desigur, nu pentru că rolul lor ar fi fost absolut nesemnificativ, ci fiindcă în societatea secolelor al XI-lea și al XII-lea, dominată de tradiție, vechile scheme conceptuale își păstrasera într-atît vigoarea, încît puteau ignora complexitatea vie a realității concrete. Dar dacă munca agricultorului era la fel de necesară în funcționarea organismului social ca rugăciunile călugărilor și clericilor și ca isprăvile războinicilor, activitățile urbane, și în special comerțul, își mențineau, pentru etica dominantă, un caracter echivoc și suspect. Neîncrederea nutrită de țărani cu privire la negustori și disprețul trufaș pe care nobilii îl arătau față de ei își găseau, în plan ideologic, un echivalent și, totodată, un fundament în doctrina Bisericii.

Atitudinea societății față de negustor era cu totul contradictorie. Pe de o parte, era greu să se lipsească de el. În *Speculum regale*, ce descrie diferitele pături și categorii sociale ale Norvegiei din punctul de vedere al unui norvegian din prima treime a secolului al XIII-lea, un părinte care își formulează învățăturile către fiii săi începe prin a caracteriza activitatea negustorului: „Cel ce își propune să devină negustor, spune părintele, își riscă viața în numeroase situații, pe mare, în țări păgîne și printre popoare străine. Prin urmare, pretutindeni pe unde se găsește, trebuie să adopte o atitudine circumspectă. Pe mare, este absolut necesar să dai dovadă de un mare curaj și să știi cum să iei hotărîri imediate. Atunci cînd ajungi într-un loc de negoț sau oriunde altundeva, trebuie să te arăți politicos și binevoitor, spre a-ți cîștiga simpatia tuturor”. Trebuie să studiezi cu grijă obiceiurile comerciale de peste tot unde te duci. Este esențial să cunoști bine dreptul comercial. Pentru a reuși în afacere, trebuie să vorbești limbi străine, în special pe cele două de largă circulație, latina și franceza. Negustorul navigator trebuie să știe a repera poziția astrelor, a determina alternanța zi-noapte și a localiza punctele cardinale. „Nu lăsa nici o zi să treacă fără a învăța ceva folositor pentru tine [...], iar dacă dorești să ai cu adevărat faima unui înțelept, trebuie să studiezi în mod regulat.” Negustorul trebuie să fie împăciuitor și rezervat, „iar dacă circumstanțele te obligă să înfrunți un dușman, nu te repezi să te răzbuni, ci cumpănește cu grijă toate datele situației și acționează cu bună știință”. Trebuie să dai dovadă de o circumspecție deosebită în alegerea asociaților. „O parte din beneficii trebuie întotdeauna să fie destinate lui Dumnezeu atotputernic, Fecioarei Maria, precum și sfinților cărora le ceri de obicei ajutorul.”

A urma toate aceste sfaturi îți permite să te îmbogățești. În *Speculum regale*, autorul, informat cu privire la riscurile serioase pe care le prezintă comerțul maritim, îi recomandă tânărului negustor: „Cînd vei constata că expedițiile comerciale ți-au sporit în mod considerabil averea, cea mai bună soluție pentru tine va fi atunci să-ți retragi două treimi din capitalul afacerii, pentru a le investi în cumpărarea unui domeniu funciar, căci acest tip de bun pare mai sigur pentru proprietarul însuși, ca și pentru urmașii săi”. Este ciudat că sfatul vine din partea unui locuitor al Norvegiei, țară unde agricultura suferea de lipsa spațiului. Dar se observa, tot în țările continentului european, din Germania în Italia, același tip de investiție a capitalurilor acumulate prin comerț în proprietatea funciară. Activitățile mercantile sînt importante, dar pericolele cărora le sînt expuși negustorii și riscurile sociale și economice ale profesiei lor îi îndeamnă să revină în sfera mai sigură a proprietății agricole.

Pe de altă parte, prestigiul social al negustorilor este foarte modest. Cel bogat trezește invidia și dușmănia, există mari îndoieli cu privire la responsabilitatea și cinstea sa. În ansamblu, după expresia unui istoric contemporan, negustorul a rămas un „paria” al societății medievale în faza ei inițială de dezvoltare. În fond, cum i se justifică beneficiul? Cumpără marfa la un anumit preț și o revinde mai scump. Aici stă ascunsă posibilitatea de a înșela și de a realiza un câștig nejustificat; teologilor le place să amintească propoziția următoare: „Meseria de negustor îi displace lui Dumnezeu”. După spusa unui Părinte al Bisericii, este cu adevărat foarte greu ca păcatul să nu se insereze în relațiile de vânzare-cumpărare. Comerțul figura aproape întotdeauna în listele – întocmite de teologi – de profesii calificate drept „necinstite” sau „necurate”. Respingînd lumea pămîntească și devalorizînd-o în raport cu universul celest, clerul nu putea decît să condamne comerțul, de vreme ce această activitate își fixa drept scop încasarea unui profit.

Aceasta a fost poziția Bisericii pînă în momentul în care a fost nevoită să țină cont, mai mult decît înainte, de modificările intervenite în condițiile reale de existență. Schimbarea a devenit perceptibilă în secolul al XIII-lea. Nu este, oare, un semn revelator faptul că Biserica s-a văzut obligată să deplaseze de la țară la oraș centrul de gravitate al eforturilor sale de a-și impune și de a-și consolida doctrina religioasă și morală? Noile ordine mendicante, franciscan și dominican, erau concentrate mai ales în orașe și, fără a ignora celelalte pături ale societății, predica lor se adresa, totuși, în primul rînd orășenilor. Într-adevăr, după cum sublinia un om al Bisericii, o mare mulțime de locuitori era adunată în oraș, iar acesta îi atrăgea pe săteni și constituia – aspect crucial – pămîntul dătător de hrană, cel mai prielnic pentru înflorirea ereziei, fiind necesară, așadar, stîrpirea răului de la rădăcină. Dar, în această perioadă, atitudinea față de negustor rămîne încă una contradictorie, în cel mai înalt grad.

Recunoscînd importanța comerțului pentru existența entității sociale, acordîndu-i din cînd în cînd protecție și trăgînd foloase de pe urma lui, Biserica își menținea toate prejudecățile pe care le nutrea împotriva-i. „Comerțul are în sine ceva rușinos”, scria sfîntul Toma d'Aquino, care îi recunoștea întru totul necesitatea pentru societate.

Caracterul contradictoriu al situației negustorului în Evul Mediu se exprimă perfect în predicarea călugărilor cerșetori. Să nu uităm că întemeietorul ordinului franciscanilor provenea dintr-o familie de bogați negustori de postav. Pătruns de concepțiile sărăciei evanghelice, sfîntul Francisc din Assisi a renunțat la avere, a rupt relațiile cu familia și a întemeiat o frăție ai cărei membri împărtășeau aceleași convingeri, repede transformată în ordin monastic. Confruntată cu nemulțumirea crescîndă stîrnită în popor de bogățiile Bisericii, ale aristocrației, ale elitelor urbane, nemulțumire ce favoriza apariția erezilor, Biserica a considerat oportun să ia călugării cerșetori sub protecția sa și să încorporeze mișcarea lor în structura ei oficială. Ea dorea ca „despuiații să meargă pe urmele lui Hristos despuiat” sub egida ei și nu sub cîrja mișcărilor eretice. Predica noilor ordine îi pune pe cei avuți în fața unei dileme morale acute. Împărăția cerurilor era făgăduită celor ce renunțaseră la bunurile terestre, iar cupiditatea, sursă a bogățiilor, reprezenta unul dintre păcatele de moarte cele mai grave. Predicatorii nu pregetau să tune și să fulgere împotriva celor lacomi și bogați.

2

Bogații care împrumutau bani cu dobîndă stîrneau o mînie deosebit de aprigă. Or, negustorii recurgeau foarte frecvent la această modalitate de a-și spori capitalul. În loc să plece în expediții comerciale îndepărtate, pline de riscuri deloc neglijabile, mulți posesori de bogății preferau să împrumute bani celor care aveau nevoie. Și toată lumea avea nevoie! De la suverani și aristocrație pînă la micii comercianți, meșteșugari și țărani. Autorii creștini au condamnat întotdeauna cămătăria, iar cămătarilor le-au promis chinurile iadului pe lumea cealaltă. În 1179, Biserica le interzice oficial creștinilor practicarea cămătăriei. Interdicțiile explică într-o măsură destul de mare rolul jucat de evrei în viața economică din Occident. Ca necredincioși, ei s-au putut consacra unei activități indispensabile în realitate, dar pe care Biserica o condamna fără rezervă ca pe o profesiune necreștină. Totuși, mulți creștini practicau cămătăria.

Predicarea din secolul al XIII-lea și din cele următoare conținea o critică socială viguroasă. Plecînd de la principiile eticii creștine, călugării îi stigmatizau fără milă pe cei ce se abăteau de la ea. Or, în practică, toată lumea se îndepărta de ea: suveranii, cavalerii, orășenii, țăranii, clerul însuși, nimeni nu scapă de păcat. Totuși, peste capetele cămătarilor se abătea potopul celor mai amenințătoare

invective. În *exempla*, scurte anecdote moralizatoare luate din folclor sau din literatura vremurilor trecute și incluse în predicare, cămătarul este întotdeauna reprezentat ca un monstru moral. În *exempla* consacrate cămătarilor, este dezvoltată neobosit una și aceeași idee: cămătarul este dușmanul lui Dumnezeu, al naturii și al omului. Călugării devorau literalmente sumele acumulate în chip samavolnic și depuse în același sipet unde păstrau banii din pomeni. În timpul unei călătorii pe mare, o maimuță smulge punga de bani a unui cămătar, se cațără în virful catargului, adulmecă monedele și aruncă peste bord tot ce acesta a adunat în cursul operațiilor lui cămătărești.

Sufletul cămătarului trece la judecată chiar în momentul morții lui, diavoli cu înfățișări înspăimântătoare îl duc drept în infern și îi umplu gura cu monede încinse. Cămătarul este cel mai credincios slujitor al diavolului ce apare imediat în spatele sufletului său, fără a-i da nenorocitului cel mai mic răgaz pentru a repara stricăciunile pricinuite sau pentru a cere iertarea păcatelor. Să ne amintim chinurile aplicate cămătarilor în *Infernul* lui Dante. Nimic nu poate salva sufletul bancherului care trăiește din dobânzile încasate, în afară de împărțirea întregii sale bogății acumulate pe nedrept la cei exploatați de el în timpul vieții. Nici o compensație parțială nu i-ar putea fi de cel mai mic ajutor.

În ochii lui Dumnezeu și ai oamenilor, cămătarul este o ființă josnică, înainte de toate fiindcă păcatul lui este singurul care nu cunoaște niciodată o clipă de răgaz: adulterii, dezvățății, asasinii, sperjorii, hulitorii se plictisesc de păcatul lor, pe când cămătarul nu încetează să se îmbogățească. Prin activitatea lui, neagă alternanța normală muncă – odihnă. Cămătarul rupe legătura ce unește persoana și practica sa; într-adevăr, chiar și atunci când mănîncă, doarme sau ascultă o predică, dobânzile lui continuă să crească. În vreme ce Domnul i-a poruncit omului să-și câștige pâinea cu sudoarea frunții, cămătarul se îmbogățește fără să muncească. El transformă în negoț așteptarea banilor, adică fură timpul, patrimoniul tuturor fapturilor; de aceea cel care vinde lumina zilei și odihna nocturnă nu trebuie să dețină ce a vîndut, adică lumina și odihna veșnice.

Blestemul care apasă asupra sufletului cămătarului este atît de greu, încît în timpul înmormîntării unuia dintre ei, vecinii nu au avut putere să-i ridice corpul. Preoții refuzau să îngroape profitorii în pămînt sfințit; cadavrul cămătarului a fost pus în spinarea unui măgar care l-a dus în afara orașului și a fost aruncat pe o grămadă de murdării, sub o spînzurătoare. Unul dintre *exempla* ne înfățișează agonia unui cămătar bogat care se străduiește să-și convingă sufletul să nu-l părăsească, îi făgăduiește aur și argint, nu-și atinge scopul și, de minie, îl trimite în iad. Cămătarii, conștienți că profesiunea lor era un păcat, sînt uneori bîntuiți de vedenii înspăimîntătoare. Unul dintre ei, zăcînd în pat, se vede dintr-o dată la ora Judecării de Apoi, deja aude verdictul ce-l dă pe mîna demonilor; atunci, se trezește,

fuge de acasă într-un acces de nebunie, refuză să se căiască și să repare pagubele pricinuite; o corabie fără cârmaci navigînd împotriva curentului, apare atunci pe rîu. Cămătarul urlă că vasul este locuit de o hoardă de demoni care pun mîna pe el și îl înhață pe loc.

Mînia predicatorilor față de cămătari nu cunoaște limite. Cum să explici o asemenea patimă răzbunătoare? De ce tocmai predicile trebuie să evoce neîncetat cămătarul? Nu putem reduce problema la simple rațiuni doctrinale. Mai degrabă trebuie să presupunem că argumentația critică a teologilor care denunța nelegiuirea cămătăriei era un derivat, un fel de justificare savantă a urii manifestate de auditoriul lor față de cămătari. Este greu să pretindem că toate povestirile despre cămătărie, în care abundă predicile, aparțin autorilor de *exempla*. Desigur, ele proveneau, măcar parțial, din opinia publică. Unele *exempla* scot la iveală ostilitatea orășenilor față de cei ce împrumută cu dobîndă. Într-o zi, un preot a dorit să demonstreze că atît de rușinoasă era cămătăria, încît nimeni n-ar fi îndrăznit să mărturisească public faptul că se îndeletnicea cu așa ceva. El declara într-o predică: „Vă voi dezlega de păcat potrivit meseriei și ocupației fiecăruia dintre voi. Să se ridice fierarii!”. Fierarii s-au ridicat și au primit absolvirea; apoi reprezentanții celorlalte meserii și-au primit, rînd pe rînd, absolvirea. În sfîrșit, predicatorul a anunțat: „Să se ridice cămătarii pentru a primi absolvirea!”. Deși pe băncile bisericii se aflau mai mulți cămătari decît oameni de alte meserii, nici unul dintre ei nu s-a ridicat; s-au ascuns cu toții și au tăcut mîlc, înainte de a se îndepărta, în rîsetele întregii asistențe. Aceste *exempla* prezintă destul de frecvent punerea sub acuzație a cămătarilor ca pe un eveniment situat în mijlocul vieții urbane, ca un scandal public. Astfel, în cursul unei ceremonii de căsătorie la Dijon, în 1240, un cămătar și-a găsit moartea la poarta bisericii, cu craniul zdrobit de o pungă de bani din piatră, căzută din mîna unui cămătar reprezentat pe porticul vestic al templului, unde este figurată de obicei scena Judecății de Apoi.

Ura față de cămătari era generală: Mathieu Paris, cronicar din prima jumătate a secolului al XIII-lea, îi evocă în termenii următori pe lombarzi, nume dat pe atunci, în țările din nordul Alpilor, banche-rilor și cămătarilor italieni: „Lombarzii sînt mari escroci, [...] niște trădători și impostori [...]. Ei devorează nu numai oamenii și animalele domestice, ci și morile, castelele, domeniile, cîmpiile, tufişurile și pădurile [...] Într-o mînă țin o foaie de hîrtie, în cealaltă un condei și, cu ajutorul celor două instrumente, îi despoaie pe oameni pînă la os și își umplu punga proprie cu banii acestora din urmă [...] Se îngrașă pe seama nevoilor celorlalți și sînt asemenea lupilor mîncători de oameni”. Pogromurile și măcelurile de cămătari italieni în Occident, în special din Franța, de-a lungul ultimului sfert al secolului al XIII-lea și în secolul al XIV-lea, constituie un fenomen la fel de frecvent și de răspîndit ca pogromurile de evrei, cu singura

diferență că acestea din urmă nu se datorau numai urii trezite de cămătării bogați de altă confesiune, ci și unor motive religioase. Astfel, putem citi în *Chronique de Strasbourg* (sfârșitul secolului al XIV-lea – începutul secolului al XV-lea): „Dacă evreii ar fi săraci; iar seniorii nu le-ar datora bani, atunci nu ar mai fi arși”.

Cămătăria pierde nu numai sufletul profitorilor înșiși, ci și pe cel al copiilor lor, dacă moștenesc o avere de origine nedreaptă și dacă nu repară paguba pricinuită de părintele lor. Într-o zi, un bărbat a avut o viziune: ieșit din pîntecele unui om ce zace în flăcările iadului, crește un copac de crengile căruia atîrnă oameni mistuiți de foc. Ce înseamnă această viziune? Cel ce zace la pămînt este părintele tuturor generațiilor ridicate pe seama cămătăriei, iar moștenitorii plătesc cu chinurile lor faptul de a fi mers pe urmele părintelui. Un predicator a afirmat într-una din predici: „Nu vă rugați pentru sufletul părintelui meu; era un cămătar și a refuzat să înapoieze sumele acumulate prin cămătărie. Osîndit să-i fie sufletul și să sufere în infern chinurile veșnice, să nu poată vreodată contempla chipul lui Dumnezeu și să nu scape din ghearele demonilor!”.

În societatea împărțită în categorii ierarhizate, valorile fundamentale erau noblețea originii și vitejia cavaleriească ce i se asocia. Orășeanul, chiar negustorul bogat, nu întîlnea la nobili decît dispreț; de la el nu se aștepta nici un act de vitejie cavaleriească. În ochii cavalerilor și ai doamnelor din aristocrație, el semăna cu sărăcimea, cu bădăranii. Totuși, orășenii bogați, negustorii și cămătării se străduiau să se ridice în societate prin averea lor. O întîmplare povestită de un predicator francez din secolul al XIII-lea ilustrează destul de bine ascensiunea noilor bogați nenobili sub privirea anturajului lor. Un copil vagabond, mîncat de scabie, vine la oraș, începe prin a cerși și primește porecla „rîiosul”. Pe măsură ce activitățile de cămătar îl îmbogățesc, prestigiul lui social se modifică. Mai întîi este numit „*Martinus scabiosus*”, apoi „*domnus Martinus*”, apoi „*dominus Martinus*” cînd devine unul dintre oamenii cei mai bogați din cetate și, în sfîrșit, „*meus dominus Martinus*”, adică „stăpîn”, „senior” și „monsieur”. În *exemplum*, desigur, această ascensiune a cămătarului pe scara socială se încheie prin căderea lui în infern.

Lăcomia este cel mai respingător dintre vicii. Franciscanul german Berthold de Ratisbonne se adresează în următorii termeni unui cămătar înfricoșat de predicarea sa: „Poți să primești crucea din mîinile Papei, să traversezi marea și să lupți împotriva păgînilor, să cucerești Sfîntul Mormînt, să pieri pentru cauza divină și chiar să odihnești în Sfîntul Mormînt, totuși, în ciuda întregii tale sfințenii, sufletul tău e pierdut”. Într-adevăr, nimic nu-l poate salva pe cămătar, în afară de plățirea completă, pînă la ultimul bănuț, a pagubelor pricinuite.

De-a lungul veacurilor următoare, Biserica și-a menținut atitudinea negativă față de cămătari. Dacă, în tratatele sale teoretice,

Antonin, arhiepiscopul de Florența, face câteva concesii activității financiare, ce atinge cel mai înalt nivel de dezvoltare în orașele italiene din secolele al XIV-lea și al XV-lea, Bernardin din Siena schițează, în predicile sale, un tablou impresionant al condamnării cămătarului de către toate puterile sacre și, mai mult, de universul întreg. „Toți sfinții, preafericiții și îngerii din paradis proclamă: «Să se ducă în infern, în infern!», cerurile urlă cu toate stelele: «Să-l aruncăm în foc, în foc!», planetele strigă în gura mare: «Să dispară în adâncurile infernului, în adâncurile infernului!», iar elementele înălțate împotriva lui țipă: «Supuneți-l torturii, supuneți-l torturii!». Iar locuința în care zace muribundul [cămătarul] nu încetează să-i ceară pedepsirea, din toate zidurile, din toate grinzile ei.”

Predicarea și condamnarea profesiei lor nu puteau pune capăt activității cămătarilor, chiar dacă erau nevoiți să recurgă la subterfugii pentru a evita blamul public. Dar, în același timp, ar fi cu totul greșit să credem că aceste acuzații nu aveau nici o importanță; ele aveau o însemnătate mai ales socială și psihologică. Conștiința contradicției dintre o practică economică lucrativă și valoarea morală extrem de scăzută ce îi era atribuită nu putea determina decât o dedublare a universului spiritual al cămătarului, câtă vreme religiozitatea lui rămânea puternică.

Etica acumulării nu contravenea numai doctrinei religioase; ea intra în contradicție evidentă și cu orientările fundamentale ale aristocrației. Pentru aceasta din urmă, a dispune de bogăția sa în chip demonstrativ, ostentativ, și a o risipi în mod public era semnul valorii. A cheltui fără a ține cont de veniturile reale era un semn de noblețe și de generozitate. În ceea ce-l privește, negustorul nu poate decât să calculeze totul și să fie econom, trebuie să acumuleze banii și să-și cheltuiască veniturile cu pricepere contînd pe un beneficiu. La mijlocul secolului al XIV-lea a fost compus în Anglia un poem anonim intitulat *O bună și scurtă discuție între Strîngătorul de bani și Cheltuitor*. Primul personifică negustorul, juristul, în vreme ce al doilea este întruchiparea cavalerului, a aristocratului. Strîngătorul, pe care îl bucură contemplarea bogățiilor adunate, face elogiul celor ce cheltuiesc puțin. El însuși duce o existență cumpătată și știe să facă afaceri. Extravaganța nebună a Risipitorului, vizibilă în veșminte, hrană și băutură, nu găsește la el decât neînțelegere și indignare. Lista bucatelor servite cu ocazia unui banchet în casa Risipitorului constituie ea singură un fel de carte de bucătărie. Oamenii care, fără a avea un penny în buzunar, cumpără în același timp blănuri rare, veșminte de preț și alte produse costisitoare, de lux, stîrnesc neîncrederea și dezgustul lui Zgîrie-brînză. El îi reproșează Leneșului că este dezinteresat de cultivarea pămînturilor și că vinde uneltele pentru a-și plăti aventurile militare și partidele de vînătoare. Ospețele și chefurile împrăstie proprietățile lăsate moștenire. Degeaba Strîngătorul îl avertizează pe Risipitor să-și

micșoreze cheltuielile, să evite ruina și să-și obișnuiască apropiatii cu munca. Pentru el lucrurile sînt clare: „morga” îl îndeamnă pe Risipitor să-și distrugă averea.

În ceea ce-l privește, Risipitorul îi reproșează Strîngătorului că toate comorile adunate grămadă nu folosesc nimănui: „Care este sensul acestor bogății dacă nu le cheltuiești? O parte ruginește, o alta putrezește sau devine prada șobolanilor”. În numele lui Hristos, el îl invită pe Zgîrie-brînză să înceteze de a-și mai umple cuferele și să-și împartă banii cu săracii. Cheltuitorul insistă asupra deșertăciunii bogățiilor, apoi evocă răul produs de ele: cu cît un om este mai înstărit, cu atît este mai fricos. O viață mai scurtă dar fericită nu este, oare, preferabilă?

Discuția dintre Zgîrie-brînză și Cheltuitor, adusă în atenția regelui Angliei, rămîne fără rezolvare. Firește, Risipitorul și Strîngătorul sînt nu atît tipuri socialmente definite, cît întruchiparea unor principii de viață diferite și a unor sisteme de valori opuse. Însă nu se mai pune problema de care parte trebuie să-l situăm pe negustor în această dispută.

3

După cum am spus mai sus, autorii ecleziastici din secolele al XI-lea și al XII-lea, cînd caracterizau societatea, recurgeau la schema tri-funcțională „cei ce se roagă – cei ce luptă – cei ce muncesc”. Totuși, în secolul al XIII-lea, această schemă arhaizantă intrase în mod vizibil în contradicție cu realitatea socială. În predicile lor, călugării cerșetori recunosc varietatea socială și profesională a populației. Renunțarea la vechea concepție asupra structurii sociale era legată, înainte de orice, de avîntul populației urbane și, în special, al păturii sale de comercianți. Cea mai interesantă încercare de a cuprinde complexitatea și diversitatea sistemului social aparține lui Berthold de Ratisbonne, despre care am vorbit.

El consideră ordinele și categoriile un fel de analogie a ierarhiei celeste, de la care instituțiile terestre își primesc justificarea și fundamentul. Celor nouă coruri de îngeri, despre care vorbise Pseudo-Dionisie cîndva, le corespund nouă ordine de oameni ce îndeplinesc servicii diferite. Așa cum corurile inferioare ale îngerilor slujesc corurile superioare, tot astfel ordinele inferioare ale oamenilor sînt subordonate ordinelor superioare. Celor trei coruri superioare ale îngerilor le corespund trei ordine de oameni ce se înalță deasupra tuturor celorlalte, căci însuși Creatorul le-a ales pentru ca toate celelalte să le dea ascultare. Cele trei ordine superioare sînt preoții cu papa în frunte, călugării și judecătorii seculari, care îi includ pe împărat, duci, conți și toți seniorii laici. Primele două ordine se ocupă de sufletul creștinilor, iar al treilea de bunăstarea lor pămîntească, apărîndu-le pe văduve și pe orfani.

Care sînt, aşadar, celelalte şase ordine, ale căror membri trebuie să-şi îndeplinească obligaţiile şi să slujească ordinele superioare cu fidelitate? Mai întîi, să remarcăm că, atunci cînd le defineşte, predicatorul refuză să le cerceteze sub un unghi ierarhic; ele sînt parcă aranjate pe un rînd, desfăşurate „orizontal”. Păstrîndu-şi întreaga semnificaţie pentru lumea celestă, ierarhia îşi pierde sensul pentru lumea umană, pe care o reprezintă în predicarea lui universul urban. Primul dintre aceste ordine sau „coruri” îi reuneşte pe toţi cei ce confecţionează îmbrăcăminte şi încălţăminte; meşteşugarii care folosesc în munca lor instrumente din fier (giuvaergii, bătători de monedă, fierari, dulgheri, zidari) formează al doilea cor; negustorii, pe al treilea: ei transportă mărfuri dintr-un regat în altul, străbat mările, îşi procură un anumit articol din Ungaria şi un altul din Franţa. Cei ce vînd hrană şi băutură constituie al patrulea cor şi a patra funcţie: ei oferă populaţiei provizii indispensabile; ţăranii formează al cincilea cor, iar medicii pe al şaselea. Acestea sînt cele nouă coruri. Aşa cum al zecelea cor al îngerilor s-a despărţit de Dumnezeu ducîndu-se de partea Satanei, există şi un al zecelea cor de oameni ce îi include pe pantomimi şi actori, a căror existenţă este pusă în slujba răului şi le condamnă sufletul la pierzanie. Nu este greu să ne convingem că Berthold percepe diversitatea activităţilor, mai ales în oraşe, deosebind diferitele categorii profesionale: meşteşugarii, marii negustori, micii comercianţi. El se adresează tuturor categoriilor de oraşeni ca şi ţăranilor, cerîndu-le să muncească şi să slujească cîstit şi fără înşelăciuni. Separarea micilor comercianţi de marii negustori care fac comerţ cu ţările îndepărtate este o trăsătură caracteristică a oraşului din Evul Mediu. Profesiunile urbane sînt în centrul atenţiei predicatorului, iar Berthold, deşi nu încetează să-i acopere cu blesteme pe „lacomii” şi „bogaţii”, justifică totuşi în întregime existenţa comerţului şi a corporaţiei negustorilor: ei sînt necesari funcţionării ansamblului, iar activităţile lor decurg dintr-o vocaţie predeterminată de către Creator, exact la fel ca vocaţia plugarului, a judecătorului sau a călugărului. Un comerţ cîstit, acesta este idealul definit de Berthold de Ratisbonne, ca şi de alţi predicatori din secolul al XIII-lea.

Faptul că gîndirea „sociologică” a lui Berthold se bazează pe populaţia urbană se verifică nu numai în descrierea structurii sociale. Interpretarea lui originală la pilda evanghelică a „talanţilor” încredinţaţi de Stăpîn robilor săi nu este mai puţin interesantă. Vedem aici în ce fel viaţa l-a determinat pe predicator să insereze un conţinut nou în exegeza explicit tradiţională a unui text sacru. Care sînt, prin urmare, „livrele” sau „talanţii” pe care Creatorul le-a dat omului? Prima „livră” este propria noastră persoană, modelată de Creator după chipul şi asemănarea sa şi pe care a înnobilit-o acordîndu-i liberul arbitru. A doua „livră” este „serviciul” (sarcina) căruia Dumnezeu l-a predestinat, căci El îi rezervă fiecăruia slujba sa. Societatea este alcătuită din indivizi care efectuează sarcini sociale

atribuite lor, iar fiecare sarcină, mare sau mică, este importantă și necesară pentru existența întregului. Se impune o observație: în vreme ce vechea schemă trifuncțională implica „ordine” anonime, impersonale și cu aspect colectiv, Berthold de Ratisbonne a avut în vedere indivizi care execută sarcini determinate. Punctul de plecare al reflecțiilor sale este persoana, și nu categoria socială. Sarcinile sînt împărțite cu înțelepciune, după voința Domnului, și nimeni nu poate să-și abandoneze sarcina și să treacă de la un ordin social la altul. Anumite activități nu constituie însă niște sarcini, adică nu exprimă o vocație stabilită de Dumnezeu; este vorba de cămătărie, de acaparare, de înșelăciune și furt. Aici, Berthold îi înfierează pe negustorii care vînd apa drept vin, „aerul în loc de pîine”, falsifică berea și ceara și se folosesc de cîntare și greutăți false. Dacă primul dar făcut omului de Dumnezeu este persoana sa, al doilea nu este nimic altceva decît sarcina socială a individului, vocația datorită căreia aparține unei categorii și unei profesii date. În concepția lui Berthold, persoana reprezintă o personalitate socialmente definită, calitățile sale sînt foarte strîns legate de apartenența la o clasă, la o categorie, la un grup social. Departe de a recomanda refugiarea în pasivitatea ascetică și retragerea departe de lume, predicatorul franciscan insistă pe necesitatea unei activități sociale folositoare ca bază a existenței societății.

A treia „livră” sau al treilea „talant” încredințat de Dumnezeu omului este timpul care îi este acordat pentru existența sa, iar Dumnezeu dorește să știe în ce fel îl cheltuim. Timpul ne-a fost dat pentru a munci și este interzis să-l risipim în zadar. Va trebui să răspundem de timpul pierdut. Trebuie să folosim timpul pentru mîntuirea noastră și nu pentru a ne înmulți chinurile pe lumea cealaltă.

Al patrulea „talant” dat de Dumnezeu este proprietatea terestră. Omul trebuie să se slujească de ea cu pricepere și s-o administreze cum se cuvine. Proprietatea este un bun dobîndit pe cale legală printr-o muncă cinstită. Dacă Berthold îi face de ocară pe „lacomii”, „hoți” și „escroci”, aceasta nu este din cauza inegalei repartiții a proprietății, ci a utilizării ei în chip nepotrivit. Căci Domnul a creat tot ceea ce este necesar pentru a hrăni întreaga lume. Inegalitatea bunurilor și existența bogaților și a săracilor nu au nici o importanță în comparație cu inegalitatea radicală a oamenilor în fața Creatorului. Totul purcede din El și, în cele din urmă, se va întoarce la El. De aceea predicatorul nu recunoaște un drept de proprietate total și nelimitat. Bunurile îi sînt încredințate proprietarului de către Dumnezeu. Și, la fel ca pentru persoana, timpul și sarcina sa, individul nu este decît administratorul propriei bogății; așadar, va trebui să răspundă pentru felul în care o folosește.

În sfîrșit, al cincilea dar („livră”) este dragostea pentru aproapele, pe care se cuvine să-l iubim ca pe noi înșine. Vom vedea imediat în ce mod.

Astfel, omului i-au fost acordate cele cinci daruri, ce constituie niște valori esențiale, iar el va trebui să justifice în fața Atotputernicului întrebuintarea pe care le-a dat-o: este vorba de persoana sa, de vocația sa, de timpul existenței sale, de bunurile materiale și de relațiile lui cu ceilalți oameni. Și sufletul? Nu este citat, dar este prezent, de-a lungul întregului raționament al predicatorului, precum centrul invizibil spre care converg toate darurile Creatorului enumerate mai sus. Un alt aspect atrage atenția: pe treapta conceptuală unde se află situat în predicare, „serviciul” reprezintă o calitate fundamentală a individului, ca însăși persoana sa. Personalitatea lui nu se reduce la unitatea sufletului și a trupului, ci include și funcția socială a omului. Și este absolut logic faptul că al treilea dar al Creatorului este timpul vieții umane. Firește, în predicare, timpul nu este secularizat, încă nu a trecut cu totul de la stadiul de timp al Bisericii la cel de timp al negustorilor; este timpul Domnului, iar omul este obligat să dea socoteala în fața Lui de felul în care a folosit timpul ce i-a fost acordat. Timpul vieții terestre, timpul mântuirii nu au devenit încă, în opinia predicatorului, o valoare autonomă, proprie vieții terestre, vieții în această lume josnică, în mod vizibil devalorizată de îndată ce este evocată eternitatea.

Totuși, simplul fapt că în predica despre cele cinci „livre” timpul este pus pe lista valorilor centrale ale existenței omenești și considerat drept o condiție ce îi permite omului să-și îndeplinească sarcina, să-și urmeze vocația, este extrem de semnificativ și cu numeroase consecințe. Timpul este apreciat ca un parametru esențial al persoanei.

Evident, pentru predicatorii membri ai ordinelor mendicante, care își desfășurau activitatea în contact foarte strâns cu mediul burghez, timpul începea să dobândească o valoare nouă și, cu toate că îl tratau ca și înainte, în conformitate cu interpretarea teleologică tradițională, însăși legarea categoriilor referitoare la timpul existenței umane de categoriile persoanei și ale vocației este simptomatică. Putem presupune că punerea în valoare a timpului, ca și a apartenenței la o corporație, firească pentru cercurile de negustori și de meșteșugari din Evul Mediu timpuriu, a avut influență asupra predicării, care a transferat timpul, sarcina individului și bogăția într-un plan moral și religios.

Este foarte semnificativ că, adresându-se credincioșilor din orașe, Berthold de Ratisbonne nu mai poate vorbi despre bogăție în termeni exclusiv negativi, ca predicatorii din perioada precedentă. Bunurile materiale folosesc la a satisface nevoile individului și ale familiei sale. Desigur, trebuie să-i ajutăm pe săraci și cerșetori, să facem fapte bune, dar fără a ne uita pe noi înșine. În mai multe dintre predicile sale, Berthold revine insistent la ideea că bogăția este inegal împărțită: unii au mulți bani, alții au puțini sau deloc. Dar ce concluzii practice decurg din această constatare? Bogatul care posedă mai multe veșminte este obligat să le împartă cu un cerșetor? Unul dintre personajele imaginate de predicator îi pune tocmai

această întrebare și primește următorul răspuns: „Da, am o haină frumoasă și nu ți-o voi da, dar aş dori ca tu să ai îmbrăcăminte cel puțin cît mine sau chiar mai mult! Dragostea de aproapele constă în a-i dori ceea ce îți dorești ție. Dacă dorești să ajungi în împărăția cerurilor, dorește-i-o și lui”. Pe vremea cînd Berthold își desfășura activitatea, afirmația potrivit căreia posesorul a două cămăși trebuia să-i dea una săracului lipsit de așa ceva era deja considerată erezie. În conștiința negustorilor și a orașenilor, bogăția era atît de strîns legată de persoană și de „sarcina” sa, de predestinarea sa, încît dragostea de aproapele căpătase un caracter mult mai anemic și mai pasiv decît pînă atunci.

Putem oare să ne îndoim că reevaluarea valorilor creștine vedește influența subterană exercitată de noua etică a muncii și a proprietății care s-a elaborat la oraș? Idealurile predicatorului a cărui activitate s-a desfășurat în principal în mediul urban se deosebesc radical de idealurile monastice tradiționale. Predica despre talanți exprimă o contradicție manifestă, o relație originală de tensiune între tabloul teocentric obișnuit al universului și viziunea asupra lumii ce se cristalizează încetul cu încetul în conștiința burghezilor și în centrul căreia se găsește omul cu aspirațiile și interesele lui terestre. Noul tablou al lumii pe cale de a se naște nu tăgăduiește nicidecum rolul Creatorului și, în acest sens, este și el teologic, dar conține deja noi potențialități. Berthold de Ratisbonne nu se poate sustrage impulsurilor venite din mediul burghezilor, al negustorilor. Nu ar fi inutil să amintim aici că orașele din Germania de Sud în care a activat ca predicator (Augsburg, Ratisbonne ș.a.) erau, în secolul al XIII-lea, importante centre comerciale locuite de negustori bogați.

În această perioadă, potrivit unui medievist contemporan, creștinismul trece de la stadiul de „religie de preoți” la cel de „religie de masă”. Ca teolog și predicator, Berthold de Ratisbonne respecta cu fidelitate sensul creștinismului medieval. Dar, în mod imperceptibil pentru contemporani, însuși acest sens se modifica, accentele își schimbau locul și „vin nou” începea să curgă în „burdufuri vechi”. Mutațiile vor fi mai vizibile în secolul al XIV-lea, dar le putem detecta semnele prevestitoare și începuturile în opera predicatorului german din secolul al XIII-lea. Ideile dezvoltate de el dădeau o formulare etică și religioasă speranțelor și aspirațiilor unor oameni care nu erau pregătiți să le exprime în chip autonom. Faptul că aceste exigențe și-au găsit un fundament teologic în discursurile sale le conferea o forță și semnificații deosebite. Grijile terestre și interesele materiale primeau o confirmare superioară și se vedeau înălțate la rangul de prescripții divine. Pe măsură ce devenea conștientă de ea însăși, persoana umană se considera și își considera vocația socială și profesională, proprietatea și timpul drept daruri de la Dumnezeu, drept „livre”, „talanți” ce trebuiau păstrați și sporiți înainte de a-i înapoia Domnului. Persoana încă nu-și putea găsi temeiurile în

ea însăși, dar în supunerea ei față de Dumnezeu își avea izvorul certitudinea că valorile sale aveau un caracter absolut. Apărîndu-le, individul participa personal și direct la lupta universală dintre Binele superior și Răul metafizic.

În predici, ca și în manualele pentru confesori și în „summe”, teologii și călugării din ordinele mendicante contribuiau, într-un mod ce nu poate fi trecut cu vederea, la justificarea etică și religioasă a comerțului și a negustorilor.

4

Secolul al XIII-lea și prima treime a secolului al XIV-lea reprezintă o perioadă de înflorire a corporației negustorilor. În numeroase orașe din Europa, elita negustorească, concentrînd în mîinile sale bogății uriașe, constituie pătura diriguitoare, patriciatul, ce exercită o influență determinantă asupra conducerii cetății. Deși nu reprezintă decît un procentaj nesemnificativ al populației urbane, acești negustori și antreprenori dețin toate puterile în cetate. Sînt foarte numeroși în consiliile municipale, duc o politică fiscală în folosul lor, controlează justiția și legislația locale. O masă de lucrători salariați, argați, mici meșteșugari și mici comercianți depind de ei. La Florența, această oligarhie poartă numele expresiv de „popor gras” (*popolo grasso*), căruia i se opune „poporul mărunț” (*popolo minuto*). Potrivit unui cronicar italian, „póporul” (*populus*) „este partea din populație care trăiește din vînzare și cumpărare”, excluzîndu-i pe „cei ce trăiesc din munca mîinilor”. În relatarea revoltei de la Mainz, un cronicar german califică plebea drept „mulțime pestilențială” (*pestilens multitudo*), „gloată primejdioasă”.

Noblețea cavalerului se baza, înainte de orice, pe originea lui. Și negustorul putea, cînd se ivea ocazia, să-și invoce strămoșii sau rudele întreprinzătoare și înstărite (mediul negustorilor includea descendenți ai aristocrației), dar trebuia să se bazeze în principal pe propriul spirit de inițiativă. Berthold Ruzenberg, negustor din Lübeck (1364), subliniază în testamentul său, cu un oarecare sentiment de mîndrie, că nu moștenise nimic de la părinții săi și că își dobîndise toate bogățiile datorită unei munci înverșunate. Bineînțeles, conform spiritului epocii, negustorul bogat încerca să explice creșterea veniturilor sale prin bunăvoința lui Dumnezeu față de el. Principala calitate a negustorului nu este originea, ci aptitudinile și priceperea în a le folosi. Negustorul este un *self-made man*.

Dar ce reprezintă, prin urmare, noul bogat care a reușit să se înalțe la rangul patricienilor? Este bine cunoscut faptul că exploatarea țăranilor de către proprietarii de pămînturi nobili putea fi extrem de dură și că seniorii își tratau supușii cu un dispreț nedisimulat, ba chiar cu ură, tăgăduindu-le orice demnitate omenească. Totuși, prin natura lor, relațiile feudale comportă un moment personal: sînt

relații interpersonale, iar nu impersonale și anonime. Relațiile între bogații a căror activitate se desfășura în domeniul comerțului și al industriei și micii producători ce depindeau de ei erau construite pe acest model feudal? Trebuie să răspundem negativ. Oamenii de rînd, meșteșugarii, plebea, elementele pre-proletare ale orașului din Evul Mediu erau supuși unei exploatare nerușinate. Dacă, în domeniul agrar, însăși structura relațiilor seniorale presupunea un anumit caracter patriarhal, acest caracter dispărea în sfera orașului din Evul Mediu. Goana după bani îl excludea.

În această privință, să ne oprim o clipă la un singur personaj, destul de caracteristic, postăvarul flamand Jehan Boinebroke, mort în jurul anului 1286. Acest patrician din Douai nu s-a dat înapoi de la nimic pentru a-și sporî veniturile. Micii meșteșugari și muncitorii pe care îi exploata fără milă nu erau, pentru el, decît niște instrumente bune la obținerea cîștigurilor. În timp ce îi prăda și îi ruina, Boinebroke îi umilea în toate felurile, îi jignea, își bătea joc de ei, nu le recunoștea nici o valoare umană, profitînd de totala lor dependență față de el. Cercetătorul care a analizat minuțios arhivele lui Boinebroke scrie despre el: „Era un om al banului și nu visa decît la înavuțire; acesta era singurul scop al vieții lui, căruia îi subordona toate gîndurile, toate vorbele, toate faptele sale. Imoralitatea și cinismul mijloacelor la care recurgea și care mergeau pînă la înșelăciune, furt și extorcare de fonduri nu îl tulburau nicicum. Se supunea unui principiu: acela de a nu-și plăti niciodată datoriile și de a-și însuși ceea ce nu-i aparținea.” Oamenii și circumstanțele nu-l interesau cîtusi de puțin. Boinebroke se comportă ca un tiran dezlănțuit, ca un „adevărat bandit industrial”, conchide istoricul, subliniind că această apreciere nu este suspectă de nici o exagerare. Postăvarul era nevoit să mărturisească totuși că, pe lumea cealaltă, sufletul său era deja sortit pedepsirii; potrivit dorințelor sale de pe urmă, moștenitorii i-au despăgubit pe cei jecmăniți de el de-a lungul vieții.

Nu vrem să generalizăm în mod abuziv, dar, judecînd după exploziile de ură ce au zdruncinat orașele Europei Occidentale între secolele al XIII-lea și al XV-lea, Boinebroke nu constituia o excepție. Bertrand Mornewech, un sărac îmbogățit cu o viteză năucitoare, care a devenit membru al consiliului din Lübeck, a fost un profitor la fel de nestăpînit. A murit în același an cu Boinebroke, iar văduva lui era creditoarea a numeroase familii bogate.

Godrich de Finchale, un negustor care a trăit la granița secolelor al XI-lea și al XII-lea, constituie mai curînd o excepție, nu pentru că, în scurt timp, dintr-un comerciant oarecare a ajuns un mare negustor de-a lungul și de-a latul Balticii și a acumulat importante sume de bani prin revînzarea mărfurilor rare, ci fiindcă, noul îmbogățit, prosper, a sfîrșit prin a se lăsa de rodnicul său negoț spre a se retrage în viața religioasă, cu scopul de a-și asigura mîntuirea sufletului; după moarte a fost canonizat. Și nici măcar prin aceasta nu a fost un caz

cu totul izolat. Cu un veac mai târziu, negustorul Omobono din Cremona, care făcuse negoț pînă la sfîrșitul zilelor sale, a fost canonizat grație testamentului său. În 1360, Giovanni Colombini, negustor din Siena, și-a abandonat afacerile și a întemeiat ordinul mendicant al gesuiților. Colombini ne face să ne gîndim involuntar la un personaj din prima povestire a primei zile din *Decameron*, ser Ciappelletto de Prato, sperjur și hulitor notoriu care, pe patul de moarte, îl înșală pe un călugăr printr-o spovedanie falsă, astfel încît să obțină canonizarea după deces.

Totuși, să nu pierdem din vedere că, înainte de a muri, Ciappelletto își încărcase sufletul cu un păcat suplimentar, din solidaritate față de cămătarii florentini.

„Oamenii noi”, care se afirmau în negoț și finanțe, se distingeau prin energie, spirit întreprinzător, maniere, dar și prin tupeu, egoism și dezinvoltură față de toate normele patriarhale ale epocii. Dar simpla deținere a bogăției mobiliare nu era suficientă pentru a procura onoare și prestigiu în societatea feudală. Avem aici un exemplu semnificativ al disprețului manifestat de nobili față de elita urbană a celor înstăriți. Într-o zi, într-un oraș german, un membru al consiliului municipal și-a permis să emită cîteva remarci critice la adresa unui cavaler influent; acesta din urmă a exclamat: „Degeaba stau stăpînii și porcii sub același acoperiș, că tot nu au nimic în comun”. La fel, atunci cînd un burghez din Ravensbrück, tutuit de un cavaler, a vrut să i se adreseze într-o scrisoare în același chip, acesta din urmă l-a pus la punct invocînd noblețea lui străveche în fața unui simplu burghez și negustor, cum era interlocutorul lui; așa că, să se întoarcă la hanul lui și să se informeze despre încărcăturile importante din Alexandria sau Barcelona, în loc să facă dovada originii sale. În Italia, frontiera dintre nobilime și patricieni era, dacă nu abolită, cel puțin estompată, însă nu la fel stăteau lucrurile în Germania.

Ne dăm seama în aceste condiții de ce patricienii tindeau să coboare barierele de clasă care îi despărțeau de aristocrație. Pentru unii negustori, achiziționarea de vaste proprietăți funciare și căsătoriile mixte la care erau nevoiți să recurgă cavalerii sărăciți, dornici să-și aranjeze starea materială prin căsătoria cu fiice de comercianți bogați, deschideau calea ascensiunii „spre culmi”. Cîțiva bogați orășeni ajungeau să dobîndească demnitatea de cavaleri. Năzuința de a trăi în lux îi caracterizează pe negustorii patricieni. Pentru a-și spori prestigiul și a face impresie asupra societății, ei construiesc case și palate înconjurate de turnuri. Aristocrația ar fi putut invidia locuințele postgotice ale patriciatului din Germania de Sud și palatele în stil *Renaissance* ale negustorilor italieni. La ferestrele caselor patriciene apar geamurile, apartamentele sînt bogat mobilate, iar pereții, decorați cu tapiserii. La fel ca nobilimea, negustorii se ocupă cu vînătoarea, „sportul nobililor”. Ei rivalizează cu aristocrația în veșminte și podoabe, ca și în ceremoniile funerare, organizate cu

maximum de pompă. Deasupra mormintelor se înalță monumente funerare luxoase; patriciatul se grăbește să-și immortalizeze propria glorie. Unii cad în extravaganta. Un inventar din 1415 al cheltuielilor efectuate în vederea căsătoriei de un patrician din Pistoia enumeră cu foarte mare precizie enormele sume de bani plătite, printre altele, pentru o suită de opt cavaleri, șase veșminte destinate logodnicei, împodobite cu o garnitură de blană și argint, pentru sipele cu pietre prețioase, lenjerii de pat etc. Toate acestea îl costă o adevărată avere: aproape șase sute de florini.

Puterea regală, ce are nevoie de ajutorul ei financiar și politic, trebuie să țină cont de elita negustorilor și a antreprenorilor. Unii dintre negustorii cei mai prosperi sînt apropiați ai curții. Bancherul Jacques Cœur, „primul magnat financiar al Europei” (în jurul anilor 1395-1450), și-a investit capitalurile în toate întreprinderile rentabile posibile; are profituri în Europa întreagă; devine vistiernic și ministru al regelui Franței Carol al VII-lea, participă la aplicarea reformelor statului și la conducerea politicii militare și diplomatice a Franței. Ascensiunea și căderea fără precedent alui Jacques Cœur, care, după ce a pierdut bunăvoința regelui, a trebuit să plece din Franța și să moară în exil, au produs o impresie de neșters asupra contemporanilor săi; după moartea negustorului regal, François Villon se întreba asupra locului de pe lumea cealaltă unde se putea găsi sufletul lui Jacques Cœur.

Viața lui Jacques Cœur este plină de aventuri și suferință. Dar existența confratelui său mai vîrstnic Buonaccorso Pitti (1354-1430), negustor de o anvergură incomparabil mai mică, este cam la fel. El a luat parte nemijlocit la afacerile publice ale Florenței, s-a considerat egalul celei mai înalte aristocrații, a participat la războaie și la intrigile politice și s-a amestecat în lupta dintre partide în orașul său natal. În căutarea „norocului”, Pitti se duce de la Florența la Nisa, de la Avignon la Haga și Bruxelles, de la Augsburg la Zagreb. Îndeplinește misiuni diplomatice la Londra și Paris, la curtea Sfîntului Imperiu, ocupă funcții importante în republica din Florența. Negustor priceput, el este în același timp un jucător împătimit, pierzînd și cîștigînd sume pe care le nota cu exactitate, pînă în cele mai mici amănunte. Pitti este un afacerist, un aventurier și un scriitor; el și-a perpetuat propria amintire redactînd o *Cronică*, plină de informații despre evenimentele din viața lui, bogată și aventuroasă, despre membrii familiei sale, despre rudele apropiate și depărtate, despre duelurile și intrigile la care a luat parte, dar și despre înfruntările politice la care a fost martor.

Nicăieri în Europa corporația negustorilor nu a atins puterea economică și politică pe care o dobîndise în orașele din Italia. Nicăieri activitatea comercială nu a atras o pătură atît de largă a populației. Un călător în trecere prin Veneția, cu puțin înainte de marea epidemie de ciumă din 1348, a ajuns la concluzia: „Poporul întreg nu este

format decît din negustori" (*Tutte gente sono mercatanti*). Se spunea despre genovezi: „Un genovez, adică un negustor”. Asemenea aprecieri sînt exacte în măsura în care tocmai marii negustori dădeau tonul întregii vieți economice, sociale și politice în orașele Italiei. Aici, profesiunea de negustor era reabilitată, iar Giacoppo da Voragine, arhiepiscop de Genova și autor al faimoasei *Legende aurite* (ca și Federigo Visconti, arhiepiscop de Pisa) îl compara pe negustor cu Hristos în persoană. El ajunge pe corabia crucii pentru a le da oamenilor posibilitatea de a schimba bunurile pămîntești trecătoare pe bunurile veșnice. Bogăția și-a pierdut sensul negativ, căci, după spusele lui Giacoppo da Voragine, patriarhii biblici și Hristos însuși erau bogați.

În secolul al XIII-lea și următoarele, numeroși negustori au întreprins expediții maritime, lungi și primejdioase. Este de ajuns să-l amintim aici pe celebrul călător Marco Polo. În 1291, frații Vivaldi, genovezi, au făcut o călătorie „cum nimeni înaintea lor nu îndrăznise”, potrivit unui contemporan: ei au trecut strîmtoarea Gibraltar și au plutit spre Vest, în încercarea de a descoperi India cu fabuloasele ei bogății în apele occidentale ale Atlanticului sau după ocolirea Africii de Sud; în orice caz, ei nu aveau nici înaintași, nici repere care să le permită să se orienteze. India, China, țările Africii, Orientul Apropiat îi atrăgeau pe acești călători și exploratori îndrăzneți pe care îi călăuzeau deopotrivă ispita cîștigului, curiozitatea și gustul aventurii. Negustorul se transforma cu ușurință în corsar. Să ne amintim a patra povestire din a doua zi a *Decameronului*: victimă a unei tîlhării, negustorul se dedă el însuși pirateriei și se întoarce acasă plin de aur. În expedițiile lor comerciale, negustorii plecau înarmați; în 1344, Genova a adoptat o lege prin care li se interzicea să meargă fără arme dincolo de Sicilia sau Majorca.

Negustorul care întreprinde lungi călătorii pentru a-și procura mărfuri, cu riscul de a-și pierde viața și averea, este eroul a numeroase anecdote (*fabliaux*). Dacă pun în evidență rentabilitatea meseriei de negustor, autorii îi subliniază și calitățile: politețe, energie, îndrăzneală, gustul aventurilor riscante. După *Dit des marchéants*, aceștia din urmă merită toate dovezile de cinstire, căci aduc servicii importante Bisericii, cavalerilor, întregii societăți. Ei înfruntă pericole pentru a aduce mărfuri rare și, în acest scop, merg dintr-o țară în alta, dintr-o provincie în alta. În *fabliaux* și în alte scrieri, negustorii sînt puși constant în opoziție cu ceilalți orășeni bogați care duc o existență sedentară, în vreme ce primii formează o populație rătăcitoare și nomadă. La sfîrșitul secolului al XIV-lea, un bogat parizian ajuns la vîrsta maturității redactează o culegere de învățăminte destinate soției lui și îi dă următoarele sfaturi: dacă, o dată devenită văduvă, vrea să ia din nou în căsătorie un negustor, ea trebuie să-i asigure tot confortul, căci soțul său va călători pe ploaie, pe vreme de furtună, printre nămeți, va cunoaște toate neajunsurile călătoriei. El nu uită să-i aducă aminte că va avea de strivit puricii în cameră și în pat.

Negustorul trebuie să fie gata să înfrunte primejdia, căci aceasta face parte din meseria lui ; de aceea, conștiința riscului, a pericolului nu-l părăsește nici o clipă. Primejdia dădea tîrcoale în călătoriile lungi, mai ales maritime, cu amenințarea naufragiilor și a atacurilor din partea piratilor sau a concurenților. Fluctuațiile pieței erau și ele pline de riscuri. La fel de periculoși, oamenii cu care negustorul stabilea o legătură sau alta. Din acest motiv, notele și învățămintele redactate de negustori-scriitori înmulțesc îndemnurile la a nu avea încredere în parteneri, concetățeni și chiar rude. Ele recomandă negustorului să ia mereu măsuri de precauție. În amurgul vieții, un cetățean bogat din Prato, Francesco Datini, îi declară tînărului său asistent: „Ești tînăr, dar cînd vei fi ajuns la vîrsta mea și vei fi întîlnit la fel de multă lume ca mine, vei înțelege că omul reprezintă un pericol prin el însuși și că este primejdios să ai de-a face cu el”. Un negustor din Köln afirmă că și-a petrecut viața în munci, griji și amenințări. Înființarea companiilor comerciale, bazate pe împărțirea riscurilor în caz de pierdere între negustorul proprietar al capitalului comercial și negustorul navigator, a fost în mare măsură determinată de conștiința primejdiilor care îi amenințau: primul își risca banii și mărfurile, al doilea, chiar viața și cele mai modeste mijloace investite de el în întreprindere: *colleganza* (la Veneția), *commenda* (la Genova), *Widerlegunge* (în Germania de Nord).

Dar, încetul cu încetul, tipul dominant al marelui negustor se modifică: se trece de la întreprinzătorul care călătorește pe mare și pe uscat, înfruntînd toate pericolele, la negustorul instalat în birou, care își conduce afacerile, în principal, prin corespondență și prin intermediul agenților. Această transformare avea numeroase consecințe cu bătaie lungă asupra întregii fizionomii a negustorilor, asupra psihismului și a culturii lor.

5

Pînă atunci, un portret al oamenilor de afaceri ce se îndeletniceau cu negustoria și cămătăria putea fi găsit numai la oameni din afara acestui domeniu. Nimic mai firesc, atît timp cît instruirea rămăsese, pentru o perioadă îndelungată, privilegiul, dacă nu monopolul clerului. Începînd din secolul al XIII-lea, situația începe să se schimbe pretutindeni, din Flandra pînă în Italia. Activitatea comercială cerea o formație și, mai ales, o anumită instruire. Negustorul analfabet nu avea cum să-și administreze afacerile cu succes. În cetățile mari și chiar în orașele relativ mici apar școli laice, unde copiii de proprietari înstăriți erau învățați să citească, să scrie și să numere. În vreme ce în școala religioasă elevii studiau textele sacre, iar aritmetica nu era cerută decît pentru respectarea calendarului, noua școală urbană transmitea cunoștințe cu finalități în special practice. Metodele de predare se transformau în chip corespunzător. Centrul de gravitație

al instrucției trecea de la studiile umane clasice la științele aplicate. Nevoile negustorilor contribuiau la abandonarea cifrelor romane în favoarea cifrelor arabe, mai bine adaptate la calculele comerciale și la introducerea lui zero. Treptat, iau naștere o „mentalitate” aritmetică (după expresia unui istoric contemporan), un gust și o înclinație pentru calcul și exactitate, calități puțin caracteristice perioadei precedente a Evului Mediu! Aritmetica se dezvoltă nu numai în cabinetul savanților și în cancelariile regale, ci și în birourile negustorilor. Un autor satiric din secolul al XIII-lea a schimbat în glumă cuvântul „arithmétique” în „aérismatique”, adică „arta banului”. În testamentul unui negustor venețian (1420) putem citi că, „pentru a învăța negustoria”, copiii săi trebuiau să urmeze un curs de abac. Începînd din secolul al XIII-lea, este fabricat un tip de abac destinat să servească drept ghid pentru calculele comerciale; uneori, este rimat spre a ușura învățarea. Giovanni Villani, negustor și bancher, cronicar florentin din prima jumătate a secolului al XIV-lea, primul autor interesat de statistică, a numărat în orașul său natal între 8.000 și 10.000 de elevi care frecventau cele șase școli locale unde studiau matematica. La Londra, un statut special îi obliga pe ucenicii orfevrii să meargă la școală. În școlile urbane, era predată latina, dar de multe ori scrisorile și alte documente erau deja redactate în limba populară.

În această privință, textul italian cel mai vechi cunoscut este un fragment de cont comercial din Siena (1211). Schimbarea caracterelor alfabetului, renunțarea, în cursul secolelor al XII-lea și al XIII-lea, la „minuscule carolingiană” și întoarcerea la „italice” erau legate direct de dezvoltarea corespondenței de afaceri, în special comercială.

Copiii oamenilor de afaceri frecventau bucuroși universitățile. Consiliul municipal din Hamburg a hotărît crearea de burse pentru a le permite fiilor de burghezi să studieze la universitatea din Rostock. Optsprezece tineri din trei generații ale familiei unui consilier dintr-un oraș mic din nordul Germaniei au frecventat universitatea. Însă nu toți fiii de negustori care primiseră o instrucție superioară reveneau — departe de așa ceva! — la afacerile părinților lor. Unii deveneau oameni ai Bisericii, medici, juriști; în 1360, fiul unui postăvar din Lyon a primit titlul de doctor în drept roman. Alții, deveniți membri în consiliile municipale sau prim-magistrați (*bourgmaitres*), nu au renunțat la comerț. Oamenii cu formație universitară alcătuiesc pînă la o jumătate din consiliile municipale ale anumitor orașe germane.

Studierii limbilor străine i se atribuia o oarecare importanță, iar fiii negustorilor italieni învățau engleza și germana, germanii din Hansă învățau chiar și rusa, absolut necesară pentru a-și încheia cu succes afacerile din Novgorod, și estona, pentru a comunica cu partenerii lor din Țările Baltice. Pentru a se răspunde nevoilor negustorilor, erau redactate dicționare, ghiduri de conversație și chiar manuale pentru învățarea limbilor orientale. Limbile de comunicare

internațională cele mai frecvente erau italiana (în Mediterana) și germana de jos (în Țările Baltice).

Cartea, a cărei posesie fusese multă vreme monopolul clericilor, își făcea apariția în locuințele negustorilor și ale burghezilor bogați. Firește, pînă la sfîrșitul epocii medievale, ea nu a cunoscut o răspîndire largă în acest mediu și a rămas un obiect de lux; totuși, în Sicilia, de exemplu, între secolele al XIV-lea și al XV-lea, din 123 de biblioteci de care istoricii au cunoștință, mai mult de o sută aparțineau orașenilor. Ce cărți puteau fi găsite în biblioteca unui negustor? În primul rînd, vieți ale sfinților, Biblia, o psaltire, dar și opere de Boethius, Cicero, poeți romani, *Divina Comedie*, apoi Boccaccio. Consiliile municipale din Germania dispuneau deja de biblioteci solide în comparație cu exigențele epocii.

Pe lîngă cheltuieli și încasări, în registrul său de conturi, negustorul nota informațiile cele mai diverse despre evenimentele demne, după părerea lui, de atenție. Orizontul i se lărgea nu numai în urma călătoriilor efectuate în alte țări și în alte orașe, ci și datorită lecturilor. Studiind piețele europene sau orientale, făcea totodată cunoștință cu moravurile și instituțiile unor popoare diverse și era capabil să le compare cu istoria și cultura propriei țări.

Ghidurile practice despre activitatea comercială au apărut și ele; erau enumerate mărfurile, măsurile și greutatea, erau indicate cursurile monedelor, taxele vamale, ca și mijloacele de a înșela autoritățile care percepeau impozite de la negustori. Aici mai puteau fi găsite o descriere a căilor comerciale, modele de conturi și calendare și, în sfîrșit, sfaturi pentru fabricarea diferitelor produse. Nu este vorba de o cunoaștere abstractă, școlărească și disprețuitoare față de viața cotidiană, ci de informații despre elementele concrete, practice și măsurabile: tocmai aceste elemente se află în atenția autorilor de manuale pentru negustori și întreprinzători.

Un om de afaceri întreține în mod constant o vastă corespondență. Își scrie singur scrisorile sau le dictează unui secretar. Instruirea (a ști să scrii și să citești) este prima condiție a succesului în afaceri. Vasele de comerț, pe lîngă încărcătura lor, duceau regulat pachete de scrisori comerciale. Arhivele lui Francesco Datini, mare negustor din Prato (mort în 1410), evocat mai sus, conțineau peste 150.000 de scrisori de afaceri. Florentinul Paolo da Certaldo a alcătuit în anii 1460 o culegere de învățături în care preceptele pioase se îmbină cu sfaturile pur practice. El acordă o mare importanță corespondenței de afaceri: „De îndată ce primești scrisori, spune el, citește-le și, la nevoie, ia neîntîrziat măsurile necesare, trimite un curier dacă ele se referă la o problemă de vînzare și cumpărare. Dar să nu transmiți scrisorile altcuiva care ți-au fost încredințate, decît după ce ți-ai rezolvat afacerile tale, căci acele scrisori pot conține informații dăunătoare pentru tine și tu nu trebuie să faci servicii celorlalți în timp ce te ocupi de treburile tale”.

Paolo da Certaldo exprimă cu mare precizie etica negustorească. Trebuie să știi a câștiga bani, dar și mai important e să știi a-i cheltui corect și cumpătat. După cum a observat un istoric, în opera sa cuvintele-cheie sînt: „muncitor”, „încăpățînat”, „tenace”. Certaldo este convins că bogăția cîștigată prin propriile strădanii valorează mai mult decît cea obținută prin moștenire. Ca și ceilalți negustori care scriau în secolul al XV-lea, Certaldo era un om religios. Dar în ce constă religia sa? Infernul îi amenință pe imprudenți și, în măsura în care este imposibil să nu-ți fie frică de moarte, trebuie să fii mereu pregătit pentru ea, adică să ții afacerile într-o ordine perfectă și, înainte de a-ți da sufletul, să-ți închei socotelile cu Dumnezeu și însoțitorii lui. Pentru Certaldo, datoriile individului față de Creator se cuvine a fi puse pe același plan cu toate celelalte obligații ale negustorului. Este puțin probabil ca negustorul-scriitor să nu sesizeze contradicțiile dintre exigențele vieții cotidiene și idealurile religioase, etice; el oscilează între cei doi poli, fără a face o dramă din aceasta, și rezolvă implicit conflictul, în folosul conștiinței mercantile.

Nu e de mirare, așadar, că din acest mediu al comercianților se desprind autorii de „cronici familiale”. Un aspect nu este prea lămurit: au apărut, oare, aceste cronici sub influența operelor istorice, compuse adesea (în special la Florența) de autori originari din categoria negustorilor? Ele reflectau interesul oamenilor de afaceri față de economie, statistică și exactitate factuală. Sau „marea istorie” s-a dezvoltat în paralel cu „mica istorie” a familiilor negustorești? Și atunci, avem de-a face cu o mișcare intelectuală unificată în marile orașe europene, legată de avîntul conștiinței de sine, individuale și colective, al părții celei mai dezvoltate, înstărite și active din populația lor, oamenii de afaceri? Trăsătură caracteristică a „cronicilor familiale”: alături de note despre nașterile, căsătoriile, moartea membrilor familiei, despre tranzacțiile comerciale reușite și despre alegerile în funcțiile municipale, ele conțineau și informații cu un caracter pur istoric. Titlul uneia din aceste opere este foarte semnificativ: *Cartea lui Giovenco Bastari despre toate faptele existenței lui, despre creditorii și debitorii săi și despre evenimentele demne de a fi amintite* (*Libro di Giovenco Bastari di tutti i suoi fatti, creditori, debitori e ricordanze notabili*). Destul de frecvent, afacerile negustorilor scriitori depindeau direct de conjunctura politică și de perturbațiile care agitau orașul și țara.

Carnetele redactate de Buonaccorso Pitti (deja citat) aproape pînă în ultima zi a vieții nu ar putea fi considerate cu adevărat o „cronică familială”, căci propria-i persoană stă permanent în centru. Este vorba mai degrabă despre o autobiografie în care egoistul „eu” al lui Pitti își manifesta prezența la fiecare pagină.

Personalitatea și valorile fundamentale ale unui negustor italian de la sfîrșitul secolului al XIV-lea și de la începutul secolului al XV-lea găsesc o expresie la fel de clară în memoriile lui Giovanni di Pagolo

Morelli (1371-1444), ce acoperă întreaga perioadă dintre anii 1393 și 1421. Acest fiu de boiangii și postăvari nu aparținea familiilor conducătoare ale oligarhei florentine și nu era prea bogat. Negustor de nivel mediu, el a reușit, prin tenacitate în muncă și parcimonie, să adune o avere onorabilă; fără a fi destinate publicării, carnetele conțin o prezentare destul de sinceră a principiilor lui, care, fără nici o îndoială, sînt și principiile a numeroși confrăți și compatrioți.

Spre deosebire de Pitti, aflat chiar în miezul problemelor politice din Florența și Europa și participant la intrigile cele mai neașteptate, Morelli este un om extrem de prudent și circumspect. El învață să se îmbogățească fără a se expune pericolelor și fără a alerga după profit dacă afacerea se anunță primejdioasă. În acest sens, Morelli este, cu siguranță, mai reprezentativ pentru corporația negustorilor de la sfîrșitul Evului Mediu, prin atașamentul său față de principiul „cumpătării”. Dragostea lui Morelli față de propria-i casă și familie îi pune patriotismul în plan secundar. Memoriile abundă în sfaturi de genul: încearcă să ascunzi cîrmuirii întinderea veniturilor tale, încît să scapi de plata impozitului; caută prin toate mijloacele să demonstrezi că nu ai decît jumătate din ceea ce posezi în realitate (ne amintim aici de personajul din nuvela lui Franco Sacchetti care se preface ruinat pentru a scăpa de impozit); fii întotdeauna prietenul oamenilor aflați la putere și alătură-te partidei celei mai puternice; să nu ai încredere în nimeni, nici în servitorii tăi, nici în membrii familiei, nici în prieteni, căci oamenii sînt corupți și infectați de înșelăciune și trădare; de îndată ce vine vorba de bani sau de un bun oarecare, nu există nici rudă, nici prieten care să nu se îngrijească mai mult de sine decît de tine; dacă ești bogat, mulțumește-te să-ți cumperi prietenii cu bani, dacă nu-i poți avea altfel. Morelli explică în ce fel trebuie procedat pentru a refuza împrumuturile cu garanție, pentru a-i împiedica pe membrii familiei să te devoreze și pentru a supraveghea slugile. El nu consideră cămătăria condamnabilă prin ea însăși, ci periculoasă prin proasta reputație pe care cămătarul riscă să și-o atragă. Morala egoistă a unui profitor fără principii se exprimă sub condeiul lui Morelli cu cea mai mare claritate.

Pentru Morelli, binele se confundă cu utilul, virtutea este totuna cu interesul, iar răul, cu pierderile financiare. Istoricul memoriilor lui Morelli subliniază că acesta nu era prea sigur de numărul de copii ai nurerii sale, dar că îi indică foarte precis valoarea zestrei.

Ca negustorii din epoca modernă, Morelli acordă o mare importanță ținerii exacte a contabilității. Dar, în același timp, nu este cîtuși de puțin dispus să limiteze cunoștințele numai la experiențe practice. În afară de contabilitate și gramatică, este bine să știi de Vergilius și Boethius, Seneca și Cicero, Aristotel și Dante, fără a mai vorbi de Sfînta Scriptură. Este folositor să călătorești și să cunoști lumea. Punînd arta de a se îmbogăți în vîrfurile sistemului său de valori, acest individualist mercantil era contemporan cu o vastă mișcare culturală,

care nu l-a lăsat indiferent. Întrucît contribuie la dezvoltarea aptitudinilor necesare activității sale de negustor, cultura îi procură o plăcere spirituală. Este adevărat că Morelli introduce criteriile mercantile pînă și în această sferă a existenței: „Studiindu-l pe Vergilius, poți rămîne în compania lui cît crezi tu de cuviință; el te va instrui fără a cere vreun ban sau orice altceva în schimb.”

Credința lui Morelli împacă pe Dumnezeu cu lăcomia negustorului. Potrivit memoriilor, tatăl său nu irosea nici o clipă, se străduia neîncetat să merite dragostea Creatorului și, în același timp, să-și atragă prietenia oamenilor de bine, a bogaților și a celor puternici. Dumnezeu îi ajută pe înțelepți, iar aceștia se ajută pe ei înșiși! Morelli consideră că a reuși în comerț înseamnă a-i sluji lui Dumnezeu. Din acest punct de vedere, încă o dată, el nu este deloc original. În numeroase documente de încheiere a tranzacțiilor comerciale găsim, într-adevăr, invocări ale Creatorului, ale Sfintei Maria și ale sfinților. „În numele Domnului nostru Isus Hristos, a Sfintei Fecioare, Mama Lui, și a tuturor sfinților din Rai! Să vă dea belșug și sănătate pe uscat și pe mare, copiii și bogățiile să ne crească și să se înmulțească, iar sufletele și trupurile noastre să fie mîntuite!” Registrele contabile ale negustorilor și ale companiilor comerciale conțin coloane speciale pentru „conturile lui Dumnezeu” („*conto di Messer Domeneddio*”). Acolo erau trecute sumele pe care negustorii le împărțeau săracilor și instituțiilor de caritate pentru a-și feri sufletul de neajunsurile de pe lumea cealaltă. Ei se adresau lui Dumnezeu ca unui membru al unei companii comerciale, iar procentajul ce i se cuvenea depindea de mărimea beneficiului realizat de companie. De aceea Dumnezeu avea interesul să asigure antreprenorilor veniturile cele mai mari cu putință. Modalitate absolut rațională de a-l îndemna pe Creator să-și plece urechea la rugăciunile negustorilor și ale bancherilor! După cum remarcă pe bună dreptate un istoric, spiritul mercantil impregnează cucernicia negustorilor chiar în măsura în care ei consideră goana după bunuri materiale drept o afacere divină. A administra în mod cinstit o întreprindere comercială nu numai că nu împiedică, ci dimpotrivă, favorizează mîntuirea sufletului. În orice caz, aceasta este convingerea autorului inscripției care datează din secolul al XV-lea și figurează pe clădirea unei companii comerciale din Valencia: dacă negustorul nu hulește, respectă jurămintele făcute apropiaților săi și nu împrumută bani cu dobînzi cămătărești, atunci „se îmbogățește și merită viața veșnică”. Pecetea negustorilor englezi purtau gravate devize ca acestea: „Dreapta Domnului m-a înălțat!”, „Dumnezeu îl ajută pe acest om, cel mai bun dintre oameni!”. În testament, ei amintesc averea „pe care Dumnezeu le-a încredințat-o”.

Să revenim la Giovanni di Pagolo Morelli. Ca mulți dintre contemporanii săi, era profund pesimist: oamenii sînt răi din fire, viața este grea, destinul implacabil, astăzi mai mult ca niciodată. Pentru negustorii italieni ai acestor vremuri, vîrsta de aur ținea de trecut.

Înșelăciunea și ipocrizia domnesc atotputernice în societate. Istoricul memoriilor lui Morelli subliniază „pesimismul comercial” al acestuia : el nu năzuiește să obțină beneficii și să se îmbogățească, ci să păstreze ceea ce posedă. În atare condiții, familia este singurul refugiu. Negustorii văd existența ca o dramă, ca o luptă neîntreruptă și nemiloasă. Pesimismul lui Morelli ilustrează foarte bine viziunea asupra lumii propriie oamenilor Renașterii. În opoziție cu imaginea persistentă a optimismului caracteristic Renașterii și a credinței în atotputernicia omului, care ar fi descoperit, chipurile, pentru prima oară în această epocă, universul interior și însăși lumea în care trăia, astăzi se pune din ce în ce mai mult accentul – cu o argumentație tot mai bogată – pe punctul de vedere opus : experiența morții apropiate, diferitele catastrofe ce se abăteau asupra lor nu insuflau cituși de puțin oamenilor Renașterii sentimente vesele și dispoziții ludice. Numeroși umaniști, ca și scriitori, negustori de tipul lui Morelli erau conștienți de nestatornicia și fragilitatea existenței umane și deplîngeau firea omului.

„Epopoea mercantilă” a lui Morelli capătă formă în cursul crizei economice și sociale ce lovește Italia începînd cu jumătatea secolului al XIV-lea. Criza complexă servește drept fundal dezvoltării Renașterii italiene. O distanță enormă desparte utilitarismul mercantil al așa-numitului „*popolo grasso*” de umanism. Umaniștii rămîn închiși în universul artificial al culturii lor, în vreme ce negustorii nu sînt mînați decît de interese pur materiale. Universul valorilor ideale al celor dintîi avea legături foarte slabe cu lumea afacerilor, strict practică, a celor din urmă. Cultura creată de poeți, artiști și pictori este foarte îndepărtată de civilizația la a cărei edificare contribuie activ oamenii de afaceri. Totuși, o legătură există între cele două universuri diferite, opuse chiar. Într-o anumită măsură, umaniștii erau amestecați în afacerile comerciale și bancare. Dar nu aceasta este problema. În cele din urmă, concepția asupra lumii elaborată de umaniști nu era oare expresia, sublimată și transformată prin artă și literatură, a nevoilor burgheziei înseși, ale cărei mărturisiri intime dezvăluiau un alt chip, cu trăsături terestre, prozaice, și nu idealizate sau utopice ca pînă atunci? În tablourile și portretele maeștrilor italieni și flamanzi, comercianții bogați ni se prezintă sub înfățișarea unor oameni eleganți, impunători și cucernici, a unor donatori generoși care întemeiază spitale și decorează bisericile și clădirile publice ; în schimb, în carnetele lor intime și în „cronicile familiale” își arată egoismul nemilos, își dezvăluie comportamentul cinic utilitar și instrumental față de partenerii lor în tranzacțiile comerciale. Omul de afaceri al Renașterii avea două fețe. În el se îmbinau cultura și comerțul, religiozitatea și raționalitatea, piosenia și imoralitatea. Eliberînd politica de sub jugul moralei, el a fost efectiv „un machiavelic înainte de Machiavelli”. El încerca să reconstruiască relațiile între morală și religie în așa fel încît credința în Dumnezeu să nu mai constituie un obstacol în calea operațiunilor sale îndoielnice.

Această ultimă tentativă nu era întotdeauna încununată de succes: frica de flăcările gheenei ce punea stăpînire pe unii negustori și bancheri era atît de mare, încît îi determina – măcar în ultima clipă a existenței – să-și împartă averea la săraci și Biserică. Melancolia (*malinconia*), atît de frecvent întîlnită în tratatele de filosofie și în arta Renașterii, nu este o tristețe sentimentală, ci, după cum o subliniază în special lectura „cronicilor familiale”, o frică mult mai chinuitoare și irepresibilă în fața blestemului veșnic, frică bazată pe scepticismul față de posibilitatea mîntuirii. La sfîrșitul perioadei pe care o studiem, cuvîntul „melancolie” este larg folosit pentru a desemna starea de spirit dominantă în cercurile negustorilor. Istoricii califică Renașterea drept „veac de aur al melancoliei” și subliniază că termenul „disperare”, destul de rar întîlnit în textele din perioada precedentă, poate fi deseori găsit în scrierile Renașterii. „Conștiința necurată” a omului de afaceri, temerile lui în fața schimbărilor destinului uman, întărite de frica pedepselor de pe lumea cealaltă, reflectă și însoțesc dezvoltarea individualismului.

Totuși, grija pentru mîntuirea sufletului nu-i împiedica pe negustorii din Mediterana să facă negoț cu dușmanii creștinătății, musulmanii. Comerțanții spanioli și italieni nu se rușinau deloc să nu ia în seamă interdicția de a vinde arme la arabi și turci. Comerțul cu sclavi creștini aducea profituri fabuloase, iar Petrarca evoca plin de silă „gloata mizerabilă” a sclavilor care umplea străzile Veneției și profana cetatea splendidă.

Aceste fapte înseamnă oare că goana după cîștig nu-i pune pe negustor și bancher într-o situație apăsătoare de disidență morală? Multiplele condamnări ale practicilor cămătărești au determinat autoritățile din Florența să limiteze dobînda autorizată, considerîndu-se cămătărească o dobîndă mai mare de 15-20%. Autoritățile din Konstanz au interzis cetățenilor orașului să împrumute cu mai mult de 11% dobîndă. Testamentul a numeroși oameni de afaceri dă la o parte vâlul care le ascundea chinurile conștiinței și groaza în fața pedepselor de dincolo de mormînt: ei renunță la o parte importantă din bogățiile lor în folosul săracilor. O dată ajuns la bătrînețe, Francesco Datini a hotărît să se căiască, a făcut pelerinaje, a postit și a sfîrșit prin a lăsa cvasitotalitatea uriașei sale averi de 75.000 de florini pentru operele de caritate, ceea ce, de altfel, nu a fost suficient pentru a-l elibera de sentimentul greșelii sale și de „melancolie”. Mai mulți dogi din Veneția, personaje foarte bogate, au renunțat la funcții din rațiuni morale, și-au închis magazinele și s-au retras la mănăstire.

Bineînțeles, nu toți negustorii resimțeau la fel piedicile în calea unei acumulări dezlănțuite. De pildă, a fost remarcat faptul că italienii căutau mai stăruitor decît hanseaticii mijloacele de a eluda interdicțiile eclesiastice legate de practicarea cămătăriei.

Evul Mediu împrumutase de la Antichitate imaginea Fortunei, întruchipare a destinului orb care, întorcîndu-și roata neîncetat,

înalță și doboară rînd pe rînd pe cei ce se agață de ea pentru a-și găsi succesul. În Evul Mediu, această imagine i se aplica negustorului mai bine ca oricui. Cuvîntul „fortune” păstrează două sensuri : cel de soartă, de succes și cel de bogăție, de mare sumă de bani. Fără a-l părăsi vreodată pe negustor, sentimentul primejdiei este legat de reprezentarea destinului care se joacă cu omul. La sfîrșitul Evului Mediu, concepția asupra unui destin ce le împarte oamenilor în mod arbitrar succesul și eșecurile capătă o intensitate și o insistență deosebite la negustorii care se îmbogățesc repede și se ruinează și mai repede (să ne amintim de crahul marilor companii financiare din Florența : Bardi și Peruzzi) și la gînditorii din epoca Renașterii. Desigur, nu antica Fortuna face jocul, ci o forță-accident a lui Dumnezeu. Un negustor din Augsburg scrie că Dumnezeu i-a dat strămoșului său „milostenie, succes, profit” (*gnad, glück, gwin*). Dar accentuarea crizei îi îndeamnă din ce în ce mai mult pe oamenii epocii să dea concepțului de „fortuna” un sens unilateral : cel al unei forțe distrugătoare, nefaste, vestitoare a unui pericol de moarte ; pe scurt, un non-destin.

Pentru a se feri de vicisitudinile sorții, negustorii aveau nevoie de un protector : Nicolae din Myra îndeplinea, pentru ei, rolul de sfînt patron al comerțului și al navigației. De la sfîrșitul secolului al XI-lea, relicvele îi erau păstrate la Bari, unde năvăleau puhoai de pelerini. În același timp negustorii venețieni pretindeau că relicvele autentice ale sfîntului Nicolae se aflau în orașul lor ; concurența comercială își găsea prelungirile în cultul sfîntului. În nordul Europei, în întregul bazin al Mării Baltice, negustorii îl considerau și ei pe sfîntul Nicolae drept patronul lor. După cum am arătat deja, cu cît sentimentul de instabilitate economică devenea mai acut la orașenii italieni, cu atît creștea nevoia de a le da copiilor nume de sfîinți susceptibile de a-i ocroti împotriva vitregiilor vieții. La fel de frecvent erau botezate cu nume de sfîinți vasele de comerț, formă originală de „asigurare” împotriva naufragiului.

Degradarea conjuncturii comerciale i-a făcut pe unii negustori, preocupați să scape de riscurile inerente comerțului îndepărtat, să se orienteze spre un sistem mai sigur de plasare a capitalurilor. Istoria familiei venețiene Barbarigo este, în acest sens, semnificativă. La sfîrșitul vieții, negustorul Andrea cel Bătrîn (Il Vecchio) a preferat să cumpere pămînturi, iar în testament, fiul său Niccolò îi recomandă la rîndu-i lui Andrea cel Tînăr (Il Giovane), fiul lui, să nu efectueze nici o investiție în comerț. În același fel, Matteo Palmieri, cel care a scris *Della vita civile* (1438-1439), face elogiul comerțului mercantil, dar preferă agricultura, întrucît garantează o existență tihnită.

Renunțînd la comerț pentru a se orienta spre finanțe și proprietatea funciară, oamenii de afaceri italieni pierdeau ocazia de a participa la descoperirile făcute în oceanul Atlantic. Descoperirile geografice ale secolelor al XV-lea și al XVI-lea au coincis cu declinul economic al Italiei, care a rămas departe de marile rute comerciale.

Declinul activității economice și reducerea colosală a populației provocată de Marea Ciumă din 1348-1349 (apreciată de contemporani drept o expresie a mîniei divine împotriva păcatelor oamenilor) au generat o criză socială, psihologică și morală care a afectat și corporația negustorilor. Moartea a devenit o vecină apropiată și o amenințare permanentă. Este cu neputință să înțelegem corect povestirile vesele din *Decameron*, această epopee negustorească, dacă le izolăm de perspectiva în care le situează Boccaccio. Tabloul asupra căruia debutează prima zi a *Decameronului* este sinistru: pustiirea universală, transformarea oamenilor în fiare sălbatice, dezintegrarea tuturor raporturilor umane alcătuiesc fundalul pe care se desfășoară narațiunea. Relatarea incidentelor nostime și a aventurilor frivole atît de abundente în această operă se derulează în vreme ce se dezlănțuie epidemia de ciumă de care au hotărît să fugă vreo zece tinere și adolescenți din Florența. Întîmplările povestite de ei nu sînt decît un aspect al realității, transformat în mod artistic, dar nu trebuie să pierdem din vedere reversul înspăimîntător al vieții, prezent în narațiunea lui Boccaccio, ca și în conștiința contemporanilor și a cititorilor săi, și pe care l-am putea defini drept triumf al morții. În prefața la propriile sale nuvele, Franco Sacchetti scria foarte limpede că oamenii doreau să audă asemenea întîmplări aducătoare de mîngîiere și consolare în mijlocul catastrofelor multiple, al ravagiilor făcute de ciumă și al morții. Pentru a ne da seama în ce măsură ideea morții și pedepsei care o însoțește îi obsedează pe oamenii Renașterii, este de ajuns să amintim opera unui prieten al lui Boccaccio, postăvarul Angelo Torini; în ea sînt descrise nimicnicia și precaritatea vieții umane.

Elita conducătoare a orașelor se lăsa purtată în penitențe de masă și în explozii de cucernicie și de fanatism, însoțite uneori de procesiuni publice de flagelanți care s-au răspîndit deodată de-a lungul țărilor Europei „în amurgul Evului Mediu”. În alte momente i se întîmpla să încline spre erezie, însă nu a putut fi stabilit cu claritate rolul și ponderea specifice ale negustorilor în aceste mișcări. Pe de altă parte, burghezia bogată nu scăpa de ura săracilor pe care îi exploata. Este suficient să amintim răscoala ciompilor la Florența (1378), deja marcată de trăsăturile luptei de clasă a proletariatului împotriva burgheziei. Cu un veac mai tîrziu, în Florența abia ieșită de sub tirania familiei de Medici, reformatorul Savonarola, apostolul ascetismului, își înmulțește atacurile asupra bogaților și a clerului. Idealul său ar fi acela de a transforma cetatea într-o mănăstire gigantică de unde ar fi alungate luxul, bogăția și cămătăria, o dată cu artele profane și literatura. Dar era vorba de exagerări, de manifestări extremiste ale urii față de bogați. În ansamblu, idealul comercial al Evului Mediu este reprezentat mai degrabă de mica întreprindere orientată spre o piață limitată și de schimbul comercial moderat, supus cerințelor unui „preț just” și ale unui profit „cumpătat”, acoperind – și nimic mai mult – cheltuielile negustorului și nevoile familiei

lui. Asemenea exigențe intrau însă brutal în contradicție cu realitatea. Religiozitatea negustorului se îmbina cu lăcomia și dragostea lui de arginți, căreia etica îi era, de fapt, subordonată.

Am citat mai sus cuvintele unui predicator care le cerea enoriașilor să nu se roage pentru sufletul părintelui, un cămătar, meritînd, prin urmare, să fie în veci blestemat. Ele figurau într-o anecdotă edificatoare și sînt, în mod evident, imagine, dar aici ficțiunea nu face decît să anticipeze practica reală. Astfel, testamentul negustorului florentin Simone di Rinieri Peruzzi conține același blestem părintesc, aproape identic, cu o singură deosebire; nu fiul își blestemă tatăl, ci invers: „Pe veci fie blestemat fiul meu! Așa să fie! Dacă trăiește după moartea mea și nu-l mai pot pedepsi după cum merită, să-l trăsnească pedepsele cerești pe acest necredincios și trădător!”. De unde, așadar, înfricoșătoarea minie părintească, pe drept considerată de istoric drept cel mai terifiant blestem părintesc proferat vreodată în scris în cursul Evului Mediu? Fiul sustrăsese cîteva monede din argint din cutia tatălui.

Ar fi însă greșit să conchidem din asemenea fapte că familia negustorească nu avea temeiuri emoționale solide. Dimpotrivă, tocmai în acest mediu încep să apară contururile familiei din era modernă. Afacerea capului familiei este afacerea întregii familii și ea trece, prin moștenire, de la tată la fiu; în aceste familii, recunoașterea rolului predominant al tatălui face din copil centrul nucleului familial, deoarece este continuatorul meseriei părintești. Familia era principalul element structural în organizarea marelui comerț și a băncilor; companiile dominante în viața economică a secolelor al XIV-lea și al XV-lea erau esențialmente societăți familiale. Familiile orașenilor bogați controlau prin ereditate funcțiile cele mai înalte ale cetății. Astfel, la Köln, în secolele al XIII-lea și al XIV-lea, membrii familiei Overstolz au ocupat de douăzeci și cinci de ori postul de *burgmeister*. „Cronicile familiale” constituie unul dintre semnele cele mai evidente ale unei elevate „conștiințe de sine familiale”. Ele au apărut și în orașele germane (Nürnberg, Augsburg, Frankfurt); familia și individul, cetatea și statul, istoria și timpul prezent sînt cuprinse aici de o conștiință istorică vie. Tratatul lui Alberti *Della famiglia* (1432-1441) nu este decît una dintre numeroasele mărturii ale atenției crescînde acordate vieții de familie și consolidării forțelor centripete care acționează în sînul său. Este o pură întîmplare că sfîrșitul Evului Mediu vede sporind în pictura religioasă grija de a reprezenta episoade din istoria sfîntă sub formă de scene ale vieții de familie? Și tot atunci, locul în care se desfășoară acțiunea tablourilor tinde din ce în ce mai des să se situeze în interiorul casei, iar căminul familial îndeplinește rolul de centru de atracție. Familia burgheză este subiectul portretului de grup care se afirmă în arta acestei epoci. Portretul familial de interior este un fenomen nou. Pentru a-și immortaliza numele, negustorii și bancherii își comandă portretul, iar artiștii îi reprezintă în situații concrete, în casă, la birou, cu nevasta și copiii.

6

Literatura nu a dat imediat importanță activității oamenilor de afaceri, care cerea un nou sistem de valori și contribuia la înflorirea acestuia. Dante îi privea pe negustori cu răceală, condescendență și le arăta un dispreț aristocratic. Petrarca nu le dădea nici cea mai mică atenție. Abia în secolele al XIV-lea și al XV-lea, viața negustorească urbană își deschide cu impetuoasă calea spre paginile noii literaturi italiene. Pe bună dreptate, un celebru istoric al literaturii italiene a calificat *Decameronul* drept „adevărată odisee a comerțului”. Negustorul întreprinzător și energic, „adevăratul pionier al sfârșitului de Ev Mediu”, se înalță la rangul de erou în locul întruchipării anterioare a principiului eroic, cavalerul războinic. Acești „cavaleri ai comerțului” puneau bazele noii lumi, iar Boccaccio, cel dintâi, le-a dat ce li se cuvine în literatură.

Circulația monetară transformă mentalitatea tradițională a Evului Mediu, cîtuși de puțin înclinată spre demersul mercantil al omului care își croiește drum. În Italia și Franța secolului al XV-lea, erau deja folosite frecvent expresii de genul: „un om care face atîtea mii de florini” (sau de franci). Modul de gîndire mercantil, tendința de a percepe aspectele cele mai diverse ale realului prin prisma calculului și a dobînzii impregnează totul. O pagină din registrul de conturi al venețianului Jacopo Loredano conține următoarea remarcă: „Dogele Foscari îmi este debitor pentru moartea tatălui și a unchiului meu”. După ce și-a eliminat adversarul și, cu aceeași ocazie, și pe fiul acestuia, notează satisfăcut pe pagina dinainte: „Plătit”.

Calculul și dobînda pătrund și în sfera de dincolo de mormînt. În secolul al XIII-lea, o nouă împărăție apare pe harta catolică a lumii celeilalte: purgatoriul. În perioada anterioară a Evului Mediu, potrivit concepției în vigoare pe atunci, sufletul defunctului vedea oferindu-i-se (fie imediat, fie după Judecata de Apoi) paradisul sau – situație infinit mai verosimilă! – infernul; din acel moment, i se deschidea o nouă perspectivă: aceea de a ajunge în ceruri după ce va fi suportat chinuri mai mult sau mai puțin îndelungate în purgatoriu. Slujbe pentru morți, daruri generoase date Bisericii, ajutorarea săracilor permiteau reducerea duratei de ședere în flăcările purgatoriului. În testamentele din secolele al XIV-lea și al XV-lea, proprietarii bogați stipulează că imediat după moarte, executorii testamentari și moștenitorii trebuie să plătească în cinstea lor un număr enorm de slujbe (sute și mii) pentru a îngădui sufletului să scape cît mai repede de chinurile purgatoriului și să meargă în paradis. Autorii de testeamente sînt literalmente obsedați de ideea că este absolut necesar să insiste spre a-i determina pe urmași să facă pentru ei cît mai multe slujbe cu putință. Frica de chinurile de pe lumea cealaltă este una dintre cauzele răspîndirii testamentului la sfîrșitul Evului Mediu. Circulă

ideea că există un raport direct proporțional între numărul de fapte bune realizate pe pământ și cel de recompense obținut dincolo. Bogatul, negustor, se străduiește să se instaleze cât mai comod posibil pînă și pe lumea cealaltă.

Noua concepție asupra lumii își găsește expresia în triumful perspectivei liniare în pictură, ce corespunde unei reprezentări a spațiului organizată de o privire individuală. Punctul de referință în noua pictură în perspectivă este poziția spectatorului, privirea activă ce pătrunde în profunzimea unui spațiu pluridimensional, care este în principal un spațiu urban.

Portulane, ghiduri de călătorie, descrieri ale porturilor și ale căilor maritime, hărți ale Europei și ale lumii răspundeau nevoilor negustorilor navigatori; călătoriile pe uscat și pe mare din secolele al XIV-lea și al XV-lea au impulsionat dezvoltarea cartografiei și au favorizat stăpînirea mai rațională a spațiului.

Circuitul tîrgurilor, utilizarea unei conjuncturi favorabile pentru a duce la bun sfîrșit diferite operații comerciale și financiare, precum și operații speculative, toate acestea făceau ca timpului să i se acorde o mare atenție. Negustorul judecă în zile și nu în secole, pentru a relua expresia unui istoric contemporan. În mod cu totul firesc, reconstrucția spațiului era însoțită de schimbări în perceperea timpului. Am văzut că timpul istoric pătrundea în „cronicile familiale”. Ulmann Stromer, negustor și patrician din Nürnberg, redactează chiar la sfîrșitul secolului al XIV-lea istoria familiei sale; începe prin a-și evoca strămoșul, cavaler care trăise la începutul secolului al XIII-lea. Consacrarea portretului în pictură exprimă aspirația de a înregistra și de a immortaliza un moment determinat din timpul existenței individuale. „Timpul negustorilor” își afirmă în mod deliberat autonomia în raport cu timpul Bisericii; aceasta din urmă începe să piardă controlul asupra timpului. Calendarul bisericesc, cu sărbătorile lui mobile și un început de an ce oscilează între 22 martie și 25 aprilie, nu mai este pe placul oamenilor de afaceri. Ei au nevoie de o formă care să permită calcularea mai exactă a timpului. Din această necesitate decurge cererea de a fixa începutul anului la 1 ianuarie, ziua Circumciziei lui Hristos.

Dar negustorii au nevoie și de o măsură precisă și regulată a intervalurilor de timp scurte și, prin urmare, de orologii cu cadranul divizat în părți egale. Inventate la sfîrșitul secolului al XIII-lea, orologiile mecanice sînt instalate în turnurile primăriilor și ale catedralelor, în 1300 la Paris, în 1309 la Milano, în 1314 la Caen, în 1325 la Londra, în 1344 la Padova, în 1354 la Strasbourg și Genova, în 1356 la Bologna, în 1359 la Siena, în 1362 la Ferrara. Din acest moment, zilele sînt împărțite în douăzeci și patru de ore marcate de clopotele orologiului sau, ca la Strasbourg, de cîntecul unui cocoș mecanic. Noua invenție prezenta avantaje practice, dar mai ales simboliza trecerea timpului în folosul burghezilor, al patricienilor, al

autorităților laice. În secolul al XV-lea, apar orologiile mecanice de uz personal. În locul timpului Evului Mediu, imprecis și aproximativ, legat de liturghie, se ivește un timp secularizat și măsurabil, divizat în părți de mărime egală. Timpul „teologic” se estompează în spatele timpului „tehnologic”. Sentimentul trecerii rapide a timpului se accentuează. Pe documentele întocmite, notarii din Genova indicau nu numai ziua, ci și ora redactării lor.

Valoarea atribuită timpului crește și, dacă înainte se vedea în el un dar de la Dumnezeu (în acest sens trebuie interpretate cuvintele sfântului Bernard: „Nimic nu e mai prețios decât timpul”), de-acum este considerat un bun al persoanei umane. Ni se pare potrivit să amintim aici fraza lui Seneca: „Nimic nu ne aparține mai deplin ca timpul; toate celelalte lucruri ne sînt străine, doar timpul este al nostru”. Leon Battista Alberti afirmă: „Trei lucruri pot fi luate de om drept proprietatea lui, căci îi sînt oferite de natură și niciodată nu se despart de el: mai întîi, sufletul, apoi instrumentul sufletului – corpul – și, în sfîrșit, acest bun extrem de prețios care îmi aparține mai mult decât mîinile și ochii: timpul!”. Și adaugă: putem înlocui tot ceea ce pierdem, cu excepția timpului. Un burghez parizian ajuns la maturitate, citat mai sus, autor al unei culegeri de învățăminte destinate tinerei lui soții, îi amintește că pe lumea cealaltă fiecare va da socoteală pentru timpul irosit. Gianozzo Manetti, membru al conducerii Florenței, subliniază și el că la sfîrșitul vieții, fiecare om trebuie să dea explicații asupra felului în care și-a folosit timpul dăruit de Dumnezeu, iar atunci Dumnezeu va cere socoteală nu numai pentru lunile și anii pierduți, ci chiar pentru zilele, orele și clipele risipite. Avem aici judecata unui umanist. Dar bancherul și întreprinzătorul Francesco Datini declară la rîndul lui: „Cine știe să se slujească cel mai bine de timpul său îi va învinge pe ceilalți”. În lucrarea *Libro de buoni costumi*, un prieten al lui Boccaccio, Paolo da Certaldo, definește momentele favorabile pentru cumpărarea/vînzarea unui produs sau a altuia. În cartea sa, paradisul și infernul stau alături de prețul grîului, al untdelemnului și al vinului, veșnicia – alături de perioadele ciclului comercial anual. Cu un veac mai tîrziu, un negustor venețian notează, la rîndul său, lunile anului în care crește cererea de bani și în ce moment trebuie să i se dea curs pentru a realiza cîștigul cel mai ridicat: la Genova în septembrie, ianuarie și aprilie, cînd corăbiile pleacă pe mare, la Valencia în iulie și august, după recoltă; la Montpellier nevoia de bani se face simțită mai ales în perioada tîrgurilor, care se țin aici de trei ori pe an. În calcularea veniturilor și evaluarea mijloacelor de a obține profituri, negustorii respectă cu atenție calendarul: timpul înseamnă bani.

Bineînțeles, „timpul negustorilor” este foarte diferit de „timpul umaniștilor”: oamenii de afaceri judecau timpul pornind de la criterii infinit mai prozaice decât poezii și filosofii. Dar spiritul ce anima declarațiile unora și ale celorlalți cu privire la timp era, la urma

urmelor, identic. Timpul este subiectivizat, „umanizat”, iar oamenii de afaceri simt nevoia de a-și „însuși” timpul, de a-l stăpîni în aceeași măsură ca savanții, poeții, artiștii, pentru care timpul este prețios întrucît le îngăduie să dobîndească o mulțime de cunoștințe, „să devenim pe zi ce trece ceea ce nu eram înainte”.

Oamenii de afaceri din Florența și din alte orașe italiene constituie principala bază socială a umanismului. Mecenatul și comenzile lor, adăugate celor ale papilor, tiranilor și aristocrațiilor, finanțau activitatea creatoare a arhitecților, a sculptorilor și a pictorilor care construiau catedrale și palate și le decorau cu fresce și statui. În strădania lor de a imita aristocrația și de a se asimila cu ea, bogații nu se zgîrceau la bani cînd era vorba să-și ridice în slăvi orașul natal și, cu aceeași ocazie, propria persoană. Inițierea în viața artistică le sporea prestigiul social și contribuia la extinderea considerabilă a orizontului lor spiritual. Universul mitologic și utopic al culturii creat de maeștrii Renașterii lumina cu reflexele sale existența cotidiană a negustorilor și antreprenorilor și o înnobila. Pricepuți la a calcula și a-și valorifica banii, acești oameni știau deopotrivă să-i cheltuiască în mod generos pentru a întreține în jurul lor o lume de înalte valori spirituale. Cultura negustorului nu se limita la satisfacerea nevoilor strict utilitare; el găsea o plăcere personală în a contempla operele de artă și în a citi producțiile scriitorilor. Relațiile oamenilor de afaceri cu artiștii și poeții erau de natură extrem de variabilă: ele mergeau de la venerație pînă la folosirea lor pur și simplu ca muncitori salariați, asemănători cu toți ceilalți meșteșugari ocupați cu activități manuale. Dar negustorii erau constrînși să recunoască faptul că arta aducea în viața practică un element de sărbătoare și de înălțare spirituală și îi conferea un sens mai elevat. Noua percepție și observarea universului, asimilarea spațiului bazată pe perspectivă, preferința pentru detaliul real, profundele modificări ce transformă sentimentul timpului și înțelegerea istoriei, umanizarea creștinismului și, în sfîrșit, înalta valoare acordată persoanei umane, toate acestea corespundeau unei viziuni mai raționaliste asupra lumii și exigențelor profunde ale noii clase: preburghezia.

O prăpastie desparte practica negustorilor și operele geniilor din Renaștere; de asemenea, umaniștii și oamenii de afaceri înțelegeau foarte diferit principiul individual al virtuții și al valorii (*virtu*). Dar și unii, și ceilalți participau la o operă comună: crearea unei lumi noi.

Situația oamenilor de afaceri în societatea Evului Mediu este contradictorie în cel mai înalt grad. Ei împrumutau bani aristocrațiilor și monarhilor (ale căror insolvabilitate și reticență în a-și plăti datoriile au dus destul de frecvent marile bănci la faliment), cumpărau domenii, încheiau căsătorii cu descendenții unor familii de cavaleri,

se zbăteau să obțină titluri de noblețe; prin această activitate, patriciatul negustoresc prindea rădăcini în trupul societății feudale, devenind una dintre părțile ei integrante și o componentă esențială. Meșteșugurile și comerțul, orașul și finanțele constituiau o parte organică a feudalismului în epoca înfloririi lui. În același timp, banii subminau bazele tradiționale ale dominației aristocrației rurale și militare și-i sărăceau pe meșteșugari și țărani. Marile întreprinderi întemeiate de negustori foloseau muncitori salariați. Promovarea banilor la rangul de puternică forță socială, expansiunea comerțului internațional, dorința de câștig care îi însuflețea pe negustori au prevestit, la sfârșitul Evului Mediu, instaurarea unei noi ordini economice și sociale: capitalismul.

În ciuda tuturor eforturilor de a „prinde rădăcini” în structura feudală și de a se adapta la aceasta, ca tip economic și social negustorul reprezenta însuși opusul seniorului feudal. Cavalerul cupidității nu-și risca viața pe cîmpul de luptă, ci îndărătul tejghelei, la birou, pe vasul său de comerț sau la bancă. El înlocuiește valorile războinice și comportamentul impulsiv și totodată afectat al nobilului cu prudența și calculul rece, iraționalitatea cu raționalitatea. Mediul oamenilor de afaceri elaborează un nou tip de religiozitate care unește în chip paradoxal credința în Dumnezeu și frica de pedepsele de pe lumea cealaltă cu abordarea comercială a „afacerilor bune” ce trebuie să-i aducă venituri-recompense proporționale și să-i asigure prosperitatea materială.

Dacă, la sfârșitul Evului Mediu, Europa devansează toate celelalte civilizații ale lumii, afirmându-se capabilă să depășească barierele spiritului tradiționalist și arhaic, dacă ea își începe atunci expansiunea mondială destinată să modifice într-o manieră radicală chipul întregii noastre planete, dacă ea a deschis noua etapă a unei istorii cu adevărat universale, negustorii și-au adus o contribuție fundamentală la reușita acestui salt istoric uluitor și fără precedent.

Referințe bibliografice

- Bec, Christian, *Les Marchands écrivains. Affaires et humanisme à Florence, 1375-1434*, EHESS, col. „Civilisations et sociétés”, Paris, 1967.
- Branca, Vittore (coord.), *Mercanti scrittori. Ricordi nella Firenze tra Medioevo e Rinascimento*, Milano, 1986.
- Kedar, Benjamin Z., *Merchants in Crisis. Genoese and Venetian. Men of Affairs and the Fourteenth-Century Depression*, New Haven & Londra, 1976.
- Le Goff, Jacques, *Marchands et Banquiers du Moyen Age*, PUF, col. „Que sais-je?”, Paris, 1956; „The Usurper and the Purgatory”, in *The*

Dawn of Modern Banking, Yale University Press, New Haven & Londra, 1979, pp. 25-52; *La Bourse et la Vie, économie et religion au Moyen Age*, Hachette, Paris, 1986.

Maschke, Eric, „La mentalité des marchands européens au Moyen Age”, *Revue d'histoire économique et sociale*, vol. XLII, nr. 4, 1964, pp. 457-484.

Renouard, Yves, *Les Hommes d'affaires italiens du Moyen Age*, Paris, 1949; Armand Colin, 1972 (ed. a 3-a).

Sapori, Armando, *Le Marchand italien au Moyen Age*, Armand Colin, Paris, 1952.

Capitolul VIII

FEMEILE ȘI FAMILIA

Christiane Klapisch-Zuber

La începutul perioadei despre care discutăm, spre secolul al XI-lea, schema tripartită ce domină concepțiile asupra societății creștine nu acordă femeilor nici un loc specific. Ea ierarhizează „ordine” sau „condiții” – cavaleri, clerici, țărani –, dar această piramidă, unde cei ce se roagă și cei ce se luptă sau fac dreptate își dispută înțietatea, nu prevede „condiția feminină”.

Totuși, multă vreme bărbații din Evul Mediu au conceput „femeia” ca pe o categorie; dar diferențieri sociale și activități profesionale, pentru nuanțarea modelelor de comportament pe care i le propuneau, au apărut cu întârziere. Înainte de a fi țărăncă, ori castelană, ori sfință, femeia a fost definită prin trupul său, sexul său, prin relațiile sale cu grupurile familiale. Nevastă, văduvă sau fecioară, personalitatea ei juridică și morala cotidiană i-au fost conturate în raport cu un bărbat sau un grup de bărbați.

Prin urmare, eseul de față va evita să juxtapună, într-o galerie de portrete, multiplele figuri pe care femeile, de-a lungul unei jumătăți de mileniu, și le-au asumat pe eșichierul social. Vom încerca mai degrabă să le situăm în cadrul atribuit lor în mod obișnuit de către contemporani, în ansamblul constrîngerilor pe care legăturile de rudenie și familia le-au impus manifestării femeilor ca indivizi înzestrați cu o deplină personalitate juridică, morală și economică. Limitîndu-se la contextul familial, acest studiu va examina raporturile de sex, acolo unde ele funcționează zilnic și în chipul cel mai evident; în împărțirea sarcinilor și a responsabilităților domestice, exprimînd finalitățile și speranțele celei familiale și ale neamului.

Un asemenea proiect va părea, poate, că adoptă un punct de vedere supradeterminat de orbirile și prejudecățile medievale și, deopotrivă, de cele ale medievistilor de ieri și de azi! Nu evocă el femeia în familie, greutatea unei tradiții care, vreme îndelungată, a constituit norma și a închis – fără putință de tăgadă – femeile în casnicul sufocant, într-o sferă de activitate anodină? Renunțînd la a invoca reprezentarea atribuită cîtorva femei de cultura monastică, de moștenirea de funcții feudale, de nașterea princiară, de viața spirituală sau mistică, se va spune că ne condamnăm la a situa o dată în plus femeia de partea trupului și a Naturii, la a o trimite în cenușul cotidianului, al ocupațiilor gospodărești și materne cu totul meschine – pe scurt, la a ne asuma o atitudine mizerabilistă, ce ar trece sub tăcere o bună parte din fapte și, în cele din urmă, ar consolida o viziune simplificatoare asupra „condiției feminine”.

Riscurile unui asemenea demers sînt evidente. Prin urmare, vom propune cititorului să vadă în familie mai întîi un ansamblu de înrudiri care depășește limitele casnicului. Căci, pentru femei, nu totul se decide în acest spațiu strîmt. Solicitări și injoncțiuni emise special pentru ele apar într-o sferă mai largă, dar și mai vagă, în care legăturile se bazează nu numai pe ascendență și căsătorie, ci și pe prietenie, pe cooperare economică sau pe aspirații politice. Fără a le inventaria aici, aporturile antropologiei sociale au îmbogățit evantaiul de probleme, instrumente și idei de care dispuneau istoricii familiei și ai condiției feminine, tradițional situați pe terenul istoriei dreptului. Ele le-au permis să-și aprofundeze cercetările privitoare la modalitățile și perspectivele căsătoriei și să-și revizuiască interpretarea dată controlului asupra acesteia din urmă, de-a lungul timpului. Așadar, ne vom interesa aici mai întîi de locul ocupat de femei în ansamblul legăturilor de rudenie și al căsătoriilor.

Apoi, vom încerca să evocăm speranțele și temerile stîrnite la bărbați de femeile din familia lor, folosindu-ne de materialul, eterogen și adesea greu de interpretat, adunat de istoricii populației pentru veacurile încă învăluite de negura vremurilor. Oricît de nesigure și de dispersate ar fi, informațiile demografiei istorice reînnoiesc totuși perspectiva pe care o putem avea, de pildă, despre practicile sexuale și conjugale, despre relațiile în cuplu și între generații, despre accepția de pe atunci a intimității și a onorabilității; pentru epocile timpurii, această perspectivă își limitează în mod necesar informația la sursele represive și normative, dar pentru Evul Mediu tîrziu, ea se poate sprijini pe un sortiment infinit mai bogat de documente, de origine administrativă, judiciară sau familială.

Totuși, puține texte, puține imagini ale femeii și ale familiei ne restituie vocea principalelor interesate. Ecoul plăcerilor și al grijilor cotidiene, al bucuriilor sau al gherilei casnice ne parvine, impregnat de înțelegere, de răutate sau de dușmănie nedisimulată, mult mai frecvent din partea bărbaților decît a femeilor. La această primă și fundamentală limită se adaugă o a doua restricție a oricărei cercetări despre familie și femei: toate cunoștințele noastre din respectivele domenii sînt informate – și deformate – de predominanța surselor ivite din păturile superioare ale societății, clasa cavaleriească pentru perioada cea mai veche, burghezia orașelor pentru sfîrșitul Evului Mediu. Or, curtenia seniorială sau deriziunea burgheză nu pun în evidență banalitatea comportamentelor și a sentimentelor, nu mai mult decît muștrările și penitențele clericilor din Evul Mediu timpuriu. Așadar, să nu fim prea încrezători în fidelitatea tabloului restituit de noi: în mod evident, observațiile noastre sînt tributare bogăției, culturii și identității sexuale ale informatorilor noștri.

În Evul Mediu, căsătoria este în primul rînd o „pace”. La capătul unui proces de rivalitate, uneori al unui război deschis între familii, ea instaurează și pecetluiește o pace. A da o femeie neamului cu care

se realizează împăcarea situează soția în centrul înțelegerii. Acestui zălog și instrument al concordiei i se atribuie un rol ce îi depășește destinul individual și aspirațiile personale.

A menține alianța între cele două grupuri evitînd orice comportament criticabil, a asigura perpetuarea neamului în care intră procreînd pentru el, a-i încredința cu fidelitate folosirea trupului și a bunurilor aduse de ea: acestea i se impun, poate cu mai multă forță decît îndatoririle față de soț. Va fi nevoie de o lentă dezvoltare a reflecției, născute în mediile eclesiastice, asupra temeiurilor uniunii conjugale și, totodată, va trebui să se producă răsturnări economice și sociale foarte profunde pentru ca în sînul rețelei de constrîngeri să apară figura cuplului și pentru ca, în cadrul cuplului, să se contureze imaginea „soției bune”.

Găsim din belșug exemple de alianțe matrimoniale care, prin intermediul femeilor, instaurează sau restaurează legături de prietenie între două neamuri. Primii amatori de asemenea căsătorii sînt, desigur, înșiși conducătorii creștinătății: în secolul al XI-lea, un rege al Franței, Henric I, își caută soție în îndepărtatul principat al Kievului, în Rusia. G. Duby a pus în evidență, la un nivel social inferior, toate prelungirile diplomatice ale unei astfel de concepții asupra căsătoriei în schimburile de femei, practicate pe scară largă de dinastiile feudale din secolele al XI-lea și al XII-lea, în funcție de ambițiile teritoriale și de preocupările lor politice.

Mai jos în ierarhia socială, în patriciatul urban din secolele al XIII-lea-al XV-lea, uri străvechi, răzbunări interminabile sînt și ele încheiate printr-un schimb de femei spectaculos, în vreme ce, simetric, războaiele particulare sau publice se declanșează uneori cînd a eșuat o căsătorie. La Florența, spre 1300, partida Albilor se încheagă în jurul căsătoriei încheiate în 1288 între un Cerchi și o Adimari, punîndu-se astfel capăt unei vechi dușmăanii, pe cînd neînțelegera șefului Negrilor cu prima lui soție, tocmai o Cerchi, apoi recăsătorirea lui cu o verișoară, bogată moștenitoare furată de la partida opusă, reaprind pasiunile și războiul civil. Cu cîtiva ani mai tîrziu, în 1312, un alt florentin, Giotto Peruzzi, precizează în *Libro segreto* partea ce revine fiecărui membru al familiei în plata enormei dote a fiicei sale la căsătoria acesteia cu un Adimari, familia dușmană cu care familia Peruzzi tocmai a încheiat o pace solemnă, „cu o mare adunare de prieteni ai fiecărei părți în piața Priorilor”. Deplasată pe eșichierul familiilor, femeia garantează și aici respectarea acordului; ea este chiar semnul păcii, marea năzuință medievală.

Amplu descrise în cronici și în materialul documentar, strategiile de alianță matrimonială dau mai rar prilejul de a teoretiza, în afara unei literaturi inspirate sau scrise de clerici. Aceasta din urmă derivă în mare măsură din propozițiile sfîntului Augustin. El asimilează obligația de a lua în căsătorie persoane neînrudite, adică porunca exogamiei, cu necesitatea de a garanta legătura socială, de a întemeia coeziunea societății pe „mila” și iubirea pe care și-o datorează cei

căsătoriți; legăturile de sînge, dimpotrivă, riscă să ridice unele împotriva celorlalte grupurile familiale prea închise în ele însele.

Această perspectivă nu contravine practicilor familiale cercetate de noi, atunci cînd corespund unei preocupări pentru pace și echilibru social. Totuși, Biserica recurge la ea pentru a-și justifica prescripțiile, constant întărite între secolul al VI-lea și începutul secolului al XIII-lea, ce interzic căsătoria între persoanele înrudite. Astfel, ea ridiculizează una dintre cele mai arzătoare obligații ale neamurilor: aceea de a păstra pentru urmași averea moștenită din moși-strămoși. Laicii sînt dispuși să uite legăturile de rudenie deja existente pentru a-și uni copiii, dacă averea familiei o cere, pe cînd clericii declară incestuoasă această căsătorie.

Năzuința de pace și corolarul ei, obligația de a face schimb de femei, nu au, așadar, aceleași implicații pentru oamenii Bisericii și pentru societatea laică. Pentru cei dintîi, ele exclud orice căsătorie între verișori prea apropiați, în vreme ce pentru a doua, dimpotrivă, ele pot da încurajări în acest sens. Conflictul între cele două atitudini izbucnește în jurul căsătoriilor regale și princiare, la trecerea spre secolul al XI-lea. De-a lungul anilor, Biserica își va atenua exigențele: în 1215, al IV-lea conciliu de la Lateran coboară restricția exogamică de la al șaptelea grad de rudenie la al patrulea; de-acum încolo, un bărbat se va putea căsători cu descendenta unui strămoș comun de a patra spiță. În schimb, nici creștinul cel mai umil nu se va putea preface că nu știe nimic despre rudenie lui: Biserica își procură mijloacele de a întări controlul asupra caracterului licit al unei căsătorii, instituie proclamarea și afișarea viitorului mariaj pentru a se asigura că „incestul” nu-i pîndește pe logodnicii neinformați asupra înrudirii lor.

Ferment sau promisiune a păcii, alianța matrimonială implică deopotrivă statutul și onoarea familiilor. Fie că dau sau primesc o femeie, ele evaluează în mod firesc considerația și avantajele materiale pe care le vor obține în urma căsătoriei. Ceea ce ne interesează aici este faptul că femeia dată în căsătorie se găsește dintr-o dată supusă unei duble mișcări: o mișcare de translație, ce o aduce la soțul său, la care se adaugă o deplasare verticală – în sus, adică spre o familie situată mai sus pe scara socială, sau în jos. S-a dovedit că strategiile matrimoniale cele mai curențe în clasa cavaleriească din secolele al XI-lea și al XII-lea sau cele ale aristocrațiilor sau burgheziilor urbane din secolele al XIV-lea și al XV-lea îi determină pe părinți să aleagă drept nurori fete de origine mai aleasă decît a lor. Astfel, o mare parte din femei, poate chiar majoritatea lor, sînt declassate prin căsătorie; ele sînt date unor soți inferiori prin sînge sau rang, dar cărora va trebui să le dea ascultare.

Nevasta certăreață și arțăgoasă ce nu încetează să-i reproșeze soțului originea inferioară este o temă constantă a literaturii medievale,

ca și frica masculină de a înfrunta o asemenea femeie afurisită, acoperită de blazoane și genealogii. Boccaccio i-a făcut o savuroasă caricatură în a sa văduvă recăsătorită din *Corbaccio*, atunci când ea ridică neobosită în slăvi „noblețea și darurile alor săi” ca și cum ar fi din „casa de Suabia” sau „dintr-un neam de regi”; unul dintre contemporanii săi, Paolo da Certaldo, recomandă și el recăsătorirea cu o femeie care „să nu fie de neam mai bun decît prima, în așa fel încît să nu-ți poată spune: «Mie îmi datorezi mai mult decît ei, căci sînt de viță mai nobilă și mai onorabilă»”.

Trecerea unei femei dintr-un neam în altul determină nu numai transferul ei fizic, ci și pe cel al bogățiilor. Onoarea familiilor intervine în ambele registre. Pentru a fi recunoscută social, căsătoria cere, într-adevăr, indiferent de mediu, epocă sau de sistemul juridic în vigoare, ca bunuri oricît de neînsemnate să fie „date” de un grup celui alt grup, atunci când se pregătește, apoi se realizează cedarea femeii. În Evul Mediu timpuriu, bunurile erau date de soț sau de familia lui celei a soției, ca „despăgubire” pentru pierderea suferită de această familie prin cedarea uneia dintre fiice. Cu timpul, ele sînt date soției însăși; aceasta, în schimb, continuă să aducă soțului tot felul de obiecte, bunuri imobile, sume de bani pe care i le „dă” lui sau care rămîn în posesia ei. Astfel îi va fi asigurată întreținerea după moartea soțului. Totuși, intenția profundă a acestor schimburi de prestări și contraprestări constă în altceva. Ele tind să lege foarte trainic cele două familii angajate în jocul de daruri și contradaruri care, gradate în mod savant, semnifică prietenia lor, în timp ce le specifică pozițiile sociale respective.

Începînd din secolul al XII-lea, dota adusă de soție crește și, treptat, capătă o pondere mai mare față de dota maritală sau cadourile și aporturile soțului: printre acestea din urmă, unele sînt chiar suprimate în mod autoritar, cum ar fi *tertia* genoveză de origine francă (adică dreptul văduvei asupra unei treimi din bunurile soțului), abolită în 1143. Pe manuscrisul cronicii ce relatează evenimentul, scribul a mîzgălit două femei în gesturile lamentației! Mai ales în țările unde sînt reînviaste principiile dreptului roman, dota sfîrșește prin a constitui prestația centrală a schimburilor, în jurul căreia se elaborează întregul drept al raporturilor patrimoniale între soți, la sfîrșitul Evului Mediu. Fără a înlătura vreodată orice urmă a vechilor aporturi ale soțului, ea deține de-acum încolo înțietatea. Evoluția este încheiată în secolele al XIV-lea—al XV-lea, când, în sudul Franței, în Italia și, în sfîrșit, în Spania, femeia căsătorită se definește prin zestrea dată de familie; mai spre nord, partea de avere lăsată femeii de către soț în caz de deces se va menține pînă în epoca modernă. Să adăugăm că și într-un caz, și în celălalt, soția pierde, în general, dreptul de a dispune pe deplin de bunurile aduse de ea sau de cele care îi sînt „date” de soț, pe cînd înainte se putea bucura de ele fără opreliști o dată ajunsă văduvă și, deseori, în timpul vieții conjugale.

Cît trăiește, soțul le administrează de acum încolo și dispune de veniturile lor; la moartea lui, văduva nu mai are decît uzufructul și nu le mai poate transmite pe toate prin testament oricui dorește.

Motivele unei asemenea „deposedări” a femeilor sînt complexe. Ades invocată, feudalizarea raporturilor cu pămîntul exclude femeile de la transmiterea bunurilor, a castelelor și a fiefurilor. În mediile urbane bazate pe comerț și meșteșuguri, închiderea corporatistă a meseriilor rezervă activități și responsabilități unor actori masculini. Înzestrarea permite să fie înlăturate de la moștenirea patrimoniului propriu-zis: ele renunță în favoarea fraților și, o dată căsătorite, cedează controlul activ asupra bunurilor ce le sînt teoretic asociate. Cu numeroase variante de la o regiune la alta, de la un obicei la altul, sensul evoluției este pretutindeni cam același: femeile sînt cu mult mai puțin stăpîne asupra bogățiilor, și încă asupra bogățiilor lor, la sfîrșitul Evului Mediu decît erau în epocile timpurii.

Deteriorarea rolului lor economic și a capacității lor de a-și administra averea nu întîrzie să se traducă prin deprecierea „valorii” lor. Pentru misoginismul ce impregnează atîtea texte din ultimele trei veacuri ale Evului Mediu, există, cu siguranță, alte motive decît declinul bazei lor patrimoniale și juridice – chiar de-ar fi vorba numai de ireductibila neliniște a clericilor în fața sexului interzis. Totuși, cauză și în același timp efect al acestui climat ostil, refuzul de a permite femeilor să dispună liber de bunurile plasate sub numele lor, limitarea, chiar, a bogățiilor pe care le pot primi au contribuit la consacrarea locurilor comune defavorabile lor și la generalizarea atitudinilor convenționale neîncrezătoare și negative.

Într-o bună parte a Europei urbanizate, la sfîrșitul Evului Mediu familiile se lasă atrase într-o adevărată spirală inflaționistă a dotelor, sursă de noi critici masculine: Dante, printre cei dintîi, deplînge faptul că au trecut „frumoasele vremuri de altădată”, cînd „născîndu-se, fiica nu se temea încă de tată, căci vîrsta și zestrea nu depășeau nicicum măsura”. Dacă familiile se lasă purtate de această mișcare, a căror responsabilitate revine, în opinia lor, lăcomiei și trufiei feminine, o fac pentru că zestrea și celelalte indemnizații de căsătorie le permit să-și afirme poziția socială și să determine recunoașterea acestui statut de către colectivitate; pe scurt, să-și sporească și să-și păstreze „onoarea”. Pentru soții, pe care zestrea le însoțește la un soț adesea fără speranță de compensație maritală, consecința acestei evoluții este aceea că, în termeni mercantili, măritișul lor costă foarte scump. Investiția fără recuperare nu îmbunătățește atitudinea bărbaților din familie care au grijă de viitorul lor. La fiecare căsătorie, onoarea familiilor se plătește dar, fără să exagerăm, putem spune că bărbații porniți în urmărirea onoarei respective le-au făcut pe femei s-o plătească amarnic.

De altminteri, onoarea nu se bazează doar pe puterea materială și prestigiul neamului; ea are o componentă sexuală puternică și

depinde totodată de comportamentul femeilor, vectori ai alianței matrimoniale. În timp ce se afirmă principiul de succesiune în linie masculină, este reluată discuția despre teoriile medicale, moștenite din Antichitate, cu privire la caracterul, activ sau pasiv, al rolului femeii în procreație. Pentru mulți, „sîngele” patern trebuie să-și păstreze întreaga puritate în femeia fecundată, care se limitează la a „coace” și la a modela copilul. Orice „neam bun” se teme ca nu cumva vreun sînge străin să pătrundă fără voie în el. Copiii unui bărbat născuți în afara căsătoriei gripează, desigur, mecanismul delicat al moștenirilor, dar sînt totuși reperabili. Copiii adulterini ai unei soții, cu atît mai periculoși cu cît mama lor își tăinuiește mai bine greșeala, sînt născuți dintr-o înșelăciune și, atunci cînd supraviețuiesc, se expun dublei reprobări de a se fi ivit din păcatul cărnii și din trădarea mamei față de familia ei prin alianță. Fidelitatea sexuală a femeilor este realmente în centrul dispozitivului familial; trupul lor impune o supraveghere fără fisuri pentru a evita cusururile frauduloase ce aduc prejudicii marelui trup al neamului.

Afla-te în incomoda situație a căsătoriilor adesea inegale, soțiile datorează loialitate și devotament față de interesul ambelor familii care, prin intermediul lor, s-au aliat. Asemenea exigențe pot intra în conflict cu afecțiunea și ascultarea datorate deopotrivă soților, cu atît mai mult cu cît aici intervin concepțiile asupra egalității conjugale afirmate de oamenii Bisericii. Spre sfîrșitul perioadei noastre, conștientizarea lor de către laici diminuează rolul supunerii față de neam.

Înainte de căsătorie, femeia trebuie să se supună fără să crîcnească tatălui, fratelui sau tutorelui, trecînd sub tăcere aspirațiile intime, pentru a-l accepta pe bărbatul care i-a fost ales. După cum am văzut, Biserica intervine pentru a descuraja mariajul între verișori; dar ea insistă, cu tot mai multă fermitate de la sfîrșitul secolului al XI-lea, asupra necesității de a consemna în mod legal încuviințarea tinerilor soți și de a nu-i da în căsătorie la o vîrstă cînd consimțămîntul lor nu are valoare. Pentru ea, întemeierea unei noi familii nu poate avea loc decît cu respectarea libertății contractanților, căci în prim-plan sînt viitorii soți, și nu neamul lor. Această deplasare de perspectivă determină, cel puțin în teorie, o revoluție considerabilă: acordă femeii aceeași poziție ca bărbatului în administrarea sacramentului căsătoriei. Totuși, trebuie să cîntărim consecințele practice ale unei asemenea răsturnări.

Aproprierea femeilor prin violență, atît de frecventă în Evul Mediu timpuriu, devine mai rară în amurgul acestuia și obține cu greu confirmarea socială și religioasă. Totuși, răpirea – practică adesea pentru a forța acordul familiilor – sau tăcerea feminină, luată de cei mai buni teologi drept o pudică încuviințare, pun în gardă împotriva unei interpretări prea optimiste a condițiilor în care femeile și-au căpătat dreptul de a-și spune cuvîntul. Pînă în plină Renaștere,

textele abundă în întâmplări destul de sinistre despre fete date împotriva voinței lor în căsătorie sau la mănăstire. Riturile însele, create sau organizate de Biserică, pentru a garanta libertatea consimțământului, sînt cîteodată deturnate spre alte finalități.

Între secolele al XI-lea și al XIV-lea, ritualurile căsătoriei s-au concentrat asupra mai multor momente cruciale ale procesului, uneori foarte scurt, dar adesea foarte îndelungat, ce duce la formarea noului cuplu. În Normandia, de pildă, tradiționala încredințare a tinerei soții viitorului ei soț, făcută de tatăl sau tutorele ei, ceremonie de cele mai multe ori particulară de-a lungul întregului Ev Mediu timpuriu, este investită cu rituri complementare de către Biserică și mutată din locuința particulară în portalul bisericii parohiale: acolo, preotul îi întâmpină pe cei făgăduiți unul altuia, care își exprimă consimțământul în fața lui. Caracterul public al locului, participarea martorilor, solemnizarea adusă de prezența preotului conferă, cu siguranță, o greutate neobișnuită vocii feminine. O voce care, totuși, nu se face auzită pretutindeni și nici în toate mediile, fie ele și favorizate: în Italia, de exemplu, cei puternici și bogați vor continua pînă în plin secol al XVI-lea să celebreze această ceremonie într-un cadru strict familial și doar în fața notarului. Prin chiar formalismul său, ritualul religios din jurul schimbului de consimțăminte dezvăluie limitele influenței practice a Bisericii într-un domeniu în care familiile au luptat pas cu pas pentru a-și păstra libertatea de acțiune și de control. Veacuri de pastorală vor fi necesare înainte de a fi fost interiorizată ideea unei căsătorii nu numai acceptate în afara oricărei presiuni, ci și întemeiate pe elanul intim și atracția reciprocă

Or, finalitățile atribuite de Biserica de atunci căsătoriei îi interzic să-i cerceteze cu încredere temeiurile afective și senzuale. „Mai bine să te căsătorești decît să arzi”, a spus sfîntul Pavel, motivînd conjugălitătea și punînd totodată în circulație ideea potrivit căreia căsătoria este un rău acceptabil în lipsă de ceva mai bun. Căci, în ochii unui cleric din Evul Mediu, să „arzi” în căsătorie abia dacă este mai acceptabil decît poftele trupești satisfăcute în afara cadrului ei. Numai grija de a procrea o descendență legitimă justifică intrarea într-o asemenea stare inferioară. Concepția sa asupra sacramentului căsătoriei determină totuși Biserica să declare valabile și, deci, de nedezlegat mariajele bazate pe un acord real al soților, exprimat în fața martorilor, dar ale căror motivații erau pe de-a-ntregul trupești și ale căror forme ritualice le scurtcircuitau pe cele pe care ea încerca să le impună. Promisiuni de căsătorie rostite în public, pecetluite de un pahar de vin, de un fruct împărțit sau de schimbul de mici cadouri între tineri constituie, pentru ea, angajamente la fel de puternice ca logodna religioasă pe care se străduiește s-o instituie. Procesele intentate în fața curților episcopale, ce aveau jurisdicție în această privință, dovedesc sinceritatea multor îndrăgostiți care se dăruiau unul altuia prin rituri populare, de alianță matrimonială și

își consumau căsătoria într-ascuns. Ele arată, de asemenea, că unii se foloseau de astfel de rituri pentru a-și căsători copiii pe nepregătite. Clericii respingeau pornirile cărnii în aceeași măsură în care detestau abuzurile de putere familială; totuși, ei se găseau prinși în propria lor capcană: adesea, erau nevoiți să legitimizeze asemenea cupluri, unite ritualic, chiar dacă dezaprobau interesele care le-au inspirat. În secolul al XVI-lea, conciliul de la Trento va clarifica ambiguitatea pozițiilor religioase; el le va apropia de cele ale familiilor, punînd astfel capăt liberalismului relativ ce caracteriza utilizarea ritualului la sfîrșitul Evului Mediu.

Prin urmare, se cuvine să insistăm asupra încărcăturii explozive pe care o reprezenta, pentru raporturile familiale și raporturile de sex, caracterul necesar al consimțămîntului, inclusiv al celui al femeilor. Totuși, după cum a subliniat foarte bine René Nelli, nu oamenii religiei au inventat căsătoria din dragoste. Tineri suficient de îndrăzneți pentru a lua inițiativa au putut, cu siguranță, să-și facă recunoscute aspirațiile personale prin recurgerea la gesturi și cuvinte ritualice folosite cu bună știință; patima trupească atît de suspectată de clerici s-a putut strecura în fisurile dispozitivului nupțial – nu este mai puțin adevărat că neîncrederea lor față de sexualitate le-a interzis să admită toate implicațiile doctrinei lor despre bazele sacramentului de căsătorie.

Oare Biserica dorește, așa cum a susținut recent antropologul Jack Goody, să se încheie cît mai puține alianțe conjugale (rău necesar, după cum s-a spus, destinat să asigure supraviețuirea omenirii pînă la sfîrșitul timpurilor) și ca, în majoritatea lor, să rămîină puțin fecunde, astfel încît să sporească ocaziile în care îi vor reveni bunurile lor? Asemenea scopuri cam machiavelice întăresc, în clerici, frica de sexualitate, de trupul feminin și îi fac să înmulțească obstacolele pe parcursul vieții conjugale. Ei vor să fie judecătorii practicilor sexuale pînă și în relațiile căsătoriei, singurii care să legitimizeze sexualitatea. Laicii se lasă cu ușurință convinși de aceștia?

După cum a arătat J.-L. Flandrin, din Evul Mediu timpuriu oamenii Bisericii au stabilit un calendar, teoretic foarte limitat, al momentelor în care cuplul poate avea relații sexuale fără a ridica obiecțiile lor. A verifica efectul acestor interdicții, cunoscute mai ales de literatura represivă a penitențialelor ce prevăd pedeapsa corespunzătoare fiecăreia din infracțiunile posibile, este cu totul altceva. În epocile mai tîrzii care ne interesează aici, normele confesorilor țin o socoteală mai puțin meticuloasă a zilelor interzise, dar rămîn vigilente în ceea ce privește caracterul licit al practicilor, pozițiilor și al momentelor dragostei conjugale. Începînd din secolul al XIII-lea, credinciosul va trebui să vină cel puțin o dată pe an în fața confesorului, pentru a-i mărturisi abaterile de la normă. Astfel, judecătorul devierilor oamenilor căsătoriți ar trebui să fie un celibatar. Din secolul al XI-lea, reformatorii mișcării gregoriene nu încetează să-i repete acestuia din urmă

propriile legăminte de castitate și de puritate sexuală, el trebuind să renunțe la întemeierea unei familii și la orice plăcere a cărnii. Totuși, preoții care întrețin o concubină și au urmași sînt încă frecvenți în secolul al XIII-lea: *Les lamentations de Mahieu*, operă a unui preot din Boulogne pe care conciliul de la Lyon îl obligă, în 1274, să aleagă între femeie și prebendă, dovedesc dificultatea lor de a împăca aspirațiile profane cu obligațiile stării ecleziastice. Fără îndoială că prezența atîtor clerici trăind în stare de căsătorie (chiar fără a mai vorbi de preoții pricepuți seducători ai enoriașelor frumoase, al căror arhetip ar fi parohul din Montaillou) i-a făcut pe laici să aprecieze *cum grano salis*, ba chiar să ridiculizeze cu veselie, ca în *fabliaux* și povești, incursiunile lor pe nisipurile mișcătoare ale moralei sexuale și conjugale.

Cît despre laici, ordinea familială acceptă ucenicia și încercările sexualității ce mai tîrziu vor părea – unor generații de oameni ai Bisericii și de observatori „științifici” – de domeniul provocărilor vieții. Cum să se admită că familii atît de severe față de căsătoria și „rostuirea” copiilor lor au consimțit la forme de cucerire amoroasă dusă foarte departe? Că tînărul vasal învățînd meseria armelor la seniorul său se inițiază și în desfătările și chinurile dragostei pe lîngă stăpîna castelului? Că fecioara din romanele curtenești care îl întîmpină pe cavalerul istovit în conacul pierdut în pădure îi oferă patul și trupul pentru toate jocurile dragostei „afară de unul”? Că, în numeroase locuri, tînere cupluri de țărani împart același culcuș în căldura grajdului, fără să apară sarcina? În toate aceste relații amoroase aflate sub autocontrol, femeile fac jocul, marcînd pragul de netrecut între vis, dorință și posesiune. Rămîne adevărat că familiile suportau asemenea aventuri, care nu sînt toate pure ficțiuni, ceea ce ne obligă să ne nuanțăm puțin aprecierile asupra strategiilor lor matrimoniale; ele nu exclud afecțiunea, nici ucenicia și jocurile sexuale, din moment ce grupul păstrează controlul ultim asupra investirii, într-o altă familie, a trupului și a bogățiilor femeii. La urma urmelor, restul este treaba clericilor sau a poezilor.

A da naștere la moștenitori buni, aceasta este marea provocare căreia trebuie să-i facă față familiile într-o vreme cînd moartea lovește cu tărie și des. În inima casei medievale se află camera în care femeia șade, muncește, procrează, naște și moare. Știm încă foarte puține lucruri despre viața biologică a femeii măritate, despre efectele funcțiilor ce-i sînt atribuite asupra corpului și comportamentului ei. Sursele sînt eterogene, dispersate și, de multe ori, contradictorii. Cel puțin se vede pretutindeni că rolul său în reproducerea grupului stîrnește discuțiile și muștrările cele mai frecvente, reținerile și laudele cele mai mari.

Cheia de acces la acest rol este, așadar, căsătoria. În Evul Mediu timpuriu, legi barbare și statute sinodale, povestiri hagiografice și descrieri de mari domenii lasă impresia unei relative egalități de

vîrstă și a unei anumite maturități a tinerilor la căsătorie, în afara aristocrației, desigur, unde fetele erau căsătorite la o vîrstă foarte fragedă. În Evul Mediu central se operează, cu siguranță, o răsturnare: de la un capăt la celălalt al Europei, fetele sînt date abia adolescente unui soț cu mult mai vîrstnic. În Flandra sau Anglia, în Italia, în Franța anului 1200, aristocrația și patriciatul urban își căsătoresc fiicele abia nubile. O vîrstă cuprinsă între 12 și 13 ani – ce permite, în dreptul canonic, încheierea unei căsătorii sau pronunțarea legămîntelor din religie – revine în mod curent sub pana hagiografilor de sfinite care, ce-i drept, sînt, într-o foarte largă majoritate, de familie bună. Înainte de secolul al XIV-lea, informațiile despre căsătorie în clasele rurale și populare sînt mai rare. Dar vîrsta medie a fetelor la prima căsătorie pare și aici că depășește arareori 17 sau 18 ani, în ciuda presiunii demografice ce îndeamnă la amînarea căsătoriei.

De la sfîrșitul secolului al XII-lea, bărbații, în ceea ce-i privește, par a cădea în „capcana însurătorii” la o vîrstă mai tîrzie decît înainte. Vlăstarele clasei cavalierești dau exemplul, așteptînd să se fixeze pe un fief, să capete o moștenire sau să dibuiască moștenitoarea care le îngăduie să se rostuiască. La fel de rare sînt informațiile despre obiceiurile respectate în celelalte clase înainte de secolul al XIV-lea; totuși, literatura așa-numitelor *fabliaux* profită din plin, începînd din secolul al XIII-lea, de căsătoriile inegale ce uneau un moșneag și un boboc de fată.

Informația devine mai consistentă după ciurma neagră, în a doua jumătate a secolului al XIV-lea și în secolul al XV-lea. Recensăminte mai frecvente, lipsite de cele mai multe ori de bogăția și omogenitatea evidente în *i catasti* florentine din secolul al XV-lea, ne permit totuși să apreciem vîrsta medie la căsătorie. Pentru femei, este mai mică de 18 ani, cu o tendință, la țărani și proletariatul urban, de a o întîrzia cu un an sau doi, iar la bogați, de a o grăbi cu trei ani. Literatura jurnalelor de familie și a *ricordanze*-lor, în special toscane, permite, în sfîrșit, să calculăm cu certitudine vîrsta la mărițiș: în burghezia florentină, între 1340 și 1530, aproximativ 136 de tinere s-au căsătorit la o vîrstă medie de 17,2 ani. Variațiile în această lungă perioadă sînt scăzute, deși tendința de a amîna puțin căsătoria este evidentă: pe la 1500, locuitoarele Florenței se mărită, în medie, cu un an mai tîrziu decît înainte de 1400. Totuși, stabilitatea de ansamblu este mai importantă decît această modificare tardivă.

Calculare similare făcute asupra unui grup la fel de numeros de băieți proveniți din aceleași familii ale burgheziei negustorești ni-i arată celebrîndu-și căsătoria la o vîrstă medie de mai mult de 27 de ani. Această vîrstă înregistrează oscilații mai puternice decît la fete, scăzînd, de pildă, după crizele de mortalitate, și crescînd în mod simțitor în ultima treime a secolului al XV-lea, în sens invers celei a femeilor. Totuși, ceea ce contează este faptul că mai bine de zece ani au despărțit-o aproape întotdeauna de vîrsta feminină.

Așadar, un bărbat de aproape 30 de ani, un adult, își aduce în casă o adolescentă : aceasta este situația nesimetrică din Evul Mediu târziu, o situație ce amintește în chip straniu de obiceiurile romane din evul clasic. Să ne mirăm atunci de resurgența, în literatura moralizatoare și în tratatele de economie casnică de la sfârșitul Evului Mediu, a muștrărilor inspirate direct din *Politica* lui Aristotel sau *Economica* lui Xenofon? Raționalizînd practicile mediului și ale timpului lor, oameni ca L.B. Alberti, în *Libri della famiglia*, ridică faptele la rang de model : bărbatul va aștepta să fi atins plenitudinea „vîrstei desăvîrșite” pentru a se căsători, iar femeia, din contra, va fi dată de tînără, „*fanciulla*”, unui soț pentru a nu se perverti în așteptarea mariajului, „căci șfemeileț devin vicioase cînd nu obțin cele cerute de Natură”. Unii deplîng o evoluție, considerată de ei recentă, care i-ar fi determinat pe contemporanii lor să-și cedeze fiicele la o vîrstă tot mai precocă. Totuși, cu toții cad de acord că, pentru a se impune cu autoritate în căsnicie și pentru a procrea copii mai frumoși, omul va avea de cîștigat prin amînarea înșurătorii. Deci, o vîrstă tîrzie la căsătorie – cea care va continua să caracterizeze populația Europei Occidentale în epoca modernă – pare, între secolele al XIII-lea și al XV-lea, a fi practica și, totodată, norma valabilă numai pentru partea bărbătească.

În familiile florentine, proporția cvasinulă a primelor nașteri survenite înainte de luna a opta după căsătorie dovedește rigoarea supravegherii exercitate de familii asupra tuturor tinerelor care, uneori, își vedeau logodnicul doar în ziua cînd primeau verigheta. Dar, simetric, intervalul destul de mare dintre nuntă și prima naștere arată că în mod sigur nu toate adolescentele atinseseră o maturitate fiziologică suficientă pentru a purta imediat o sarcină, ceea ce nu-i împiedica, de altminteri, pe soții lor să le inițieze neîntîrziat în viața conjugală. După primul copil însă, sarcinile și nașterile se succedau într-un ritm rapid. În 1461, o burgheză din Arras rămîne văduvă la 29 de ani, după ce a adus pe lume doisprezece copii în treisprezece ani de căsătorie. Nimic extraordinar: puținele jurnale de familie franceze și numeroasele *ricordanze* italiene aduc, în secolele al XIV-lea și al XV-lea, exemple foarte numeroase de fecunditate extrem de ridicată ce caracteriza cel puțin femeile din mediile urbane înstărite. O florentină de familie bună, dacă s-ar fi măritat la șaptesprezece ani și nu și-ar fi pierdut soțul înainte de vîrsta menopauzei, putea spera să aducă pe lume, în medie, zece copii înainte de 38 de ani, adică mai mult cu unul decît țărăncile franceze din epoca modernă, care se căsătoreau cu 7-10 ani mai tîrziu decît orășencele italiene. Prin urmare, a mărita sistematic fetele de foarte tinere are un efect evident asupra nivelului de ansamblu al fecundității și asupra numărului total de nașteri. Scăzînd vîrsta de căsătorie, femeile încercau, mai mult sau mai puțin conștient, să acopere îngrozitoarele breșe făcute de mortalitatea epocii.

Speranțele lor erau însă firave, căci, pînă și în familiile favorizate precum cele ale burgheziei dintr-unul din cele mai bogate orașe ale Europei, multe alianțe matrimoniale se rupeau prematur, iar numărul copiilor procreați era mai mic decît cel indicat pentru cuplurile longevive (10). Pentru ansamblul cuplurilor florentine, întrerupte sau nu de moartea prematură a unuia dintre soți, numărul total de copii aduși pe lume scade, în medie, la 7, cifră considerabilă încă, deși, după cum vom vedea, din descendența repede rărită, puțini supraviețuiau părinților.

Să subliniem, pentru moment, că sarcinile ocupau aproape jumătate din viața femeilor căsătorite, înainte de 40 de ani. În cîteva familii de personalități din Limousin, bine cunoscute și ele pentru jurnalele ținute, intervalul mediu între două nașteri se apropie de douăzeci și una de luni; este și media pentru 700 de nașteri florentine survenite în familii la fel de înstărite. El scade chiar la mai puțin de optsprezece luni dacă eliminăm intervalurile excepționale datorate în mod vizibil absenței soțului, plecat pentru afaceri sau dacă luăm în calcul numai cuplurile care au parcurs întregul arc al fertilității lor naturale. În cazul florentin, ca și în cel din Limousin, nașterile se succedau mai rapid decît cu două trei veacuri mai tîrziu. Ceea ce înseamnă, practic, că purtarea sarcinii, împreună cu nașterea și lehuzia constituiau viața cotidiană a unei femei nouă luni din optsprezece!

Altă consecință: teoretic, în jumătate din viața cotidiană, un cuplu n-ar fi trebuit să aibă raporturi sexuale, de frică să nu „strice” fetusul, cel puțin din momentul cînd mișca: a nu respecta această interdicție nu mai era, poate, decît un păcat venial; totuși, era păcat. Dacă mama alăpta, cuplul ar fi trebuit, de asemenea, să se abțină, căci nașterea unui alt copil risca să scurteze alăptarea, deci și viața fratelui mai mare. Oare cuplurile din exemplele noastre, franceze și italian, respectau asemenea prohibiții foarte vechi? E greu să apreciem. Contemporanii repetă uneori vechi tabuuri, ce par încă și mai active, dar se referă mai degrabă la pericolul raporturilor sexuale în timpul menstruației femeii: marele predicator Bernardin din Siena și negustorul Paolo da Certaldo amintesc la unison, primul femeilor, iar cel de-al doilea bărbaților, că „dacă procreăm în acest moment, se nasc copii monstruoși sau leproși”, copii „bolnavi sau chelboși”, „iar nou-născutul conceput într-o astfel de perioadă prezintă întotdeauna cine știe ce cusur mare și ieșit din comun”; greșeala va cădea asupra tatălui care nu a respectat interdicția: „și lui șînsușit riscă să-și aducă mari pagube”.

Supunerea la interdicții religioase este mai evidentă și mai direct măsurabilă în ceea ce privește respectarea „timpurilor prohibite” adică Adventul și postul Paștelui, cînd Biserica interzicea celebrarea nunților și recomanda abstenența fără a face din aceasta o obligație. Este clasică verificarea efectului unor asemenea prohibiții prin numărul de căsătorii și de procreări. Or, atît în Limousin, cît și în Toscana, constatăm coborîri semnificative în curba nunților din decembrie și din martie și o scădere drastică a procreărilor în timpul păresimilor.

Cel puțin la oamenii din orașe, ținte bune ale predicatorilor, poruncile Bisericii erau, prin urmare, înțelese.

În sfârșit, cuplurile din exemplele noastre, francez și toscan, sugerează că ele nu încercau să evite concepția recurgînd la diferite mijloace – poțiuni abortive, unguente, prezervative și farmece – la care, în funcție de clienți și de judecători, făceau apel prostituatele și femeile acuzate de magie și de vrăjitorie. Toate conciliile din Evul Mediu timpuriu pînă în secolul al XII-lea au înăsprit fără încetare interdicțiile și pedepsele împotriva comportamentelor ce aveau drept scop prevenirea sau suprimarea sarcinii. Din secolul al XIII-lea, cunoașterea tratatelor de medicină arabe și moda lui Ovidiu au difuzat, probabil, practici anticoncepționale în anumite medii; în orice caz, discutarea lor îi determină pe teologi să coboare puțin ștacheta interdicțiilor. Unii nu le mai interzic partenerilor sterili să întrețină raporturi sexuale sau admit *coitus reservatus*: deci un cuplu poate căuta plăcerea și nu procrearea. Alții nu mai asimilează concepția cu infanticidul. Totuși, pînă la sfârșitul perioadei discutate, predicatorii revin în mod constant asupra păcatului de moarte al unei relații sexuale „împotriva naturii”, ce nu respectă „*la forma del matrimonio*”. Bernardin face precizări destinate ascultătoarelor sale:

Ia aminte: ori de cîte ori [soții] au asemenea raporturi încît nu pot procrea, de tot atîtea ori comit un păcat de moarte. Ți-am spus-o îndeajuns de limpede? [...] Cine are asemenea raporturi face mai rău decît dacă le-ar avea în mod normal cu propria mamă [...]. De aceea, femeie, ține minte învățătura din această dimineață și poart-o mereu cu tine: dacă soțul îți cere orice înseamnă păcat împotriva naturii, să nu fii de acord niciodată.

Singurul caz în care femeia poate și trebuie să nu-și îndeplinească datoria de a se supune soțului, chiar cu riscul vieții, este așadar cînd acesta îi impune o poziție în raportul sexual ce contravine „poruncii date de Dumnezeu”, „transformă femeia în animal sau chiar mascul”, împiedicînd-o să rămînă însărcinată.

Sodomiste sau nu, practicile „împotriva naturii” ale soților creștini sînt combătute de directorii de conștiință, întrucît ei le atribuiau un scop contraceptiv. Totuși, se pare că asemenea raporturi nu au repercusiuni perceptibile asupra fecundității cuplurilor contemporane! Intervalurile medii între nașteri rămîn foarte stabile pînă la penultima naștere, ceea ce arată că soții nu se sustrăgeau masiv, printr-o stratagemă sau alta, de la datoria de a procrea. Este adevărat că notabilii din Limousin sau negustorii florentini aveau mijloacele de a se îngriji de educația progeniturii. Nici aici nu putem generaliza, plecînd de la exemplul lor, pentru ansamblul provinciilor și al mediilor sociale din Europa medievală.

Există un mijloc absolut natural și legitim de a încetini ritmul nașterilor, și anume, acela de a lăsa mama să-și alăpteze bebelușul.

Or, doica, personaj familiar al cântecelor de gestă și al romanelor curtenești, nu mai este privilegiul seniorilor în ultimele secole din Evul Mediu. Pentru a menționa din nou Florența, familiile patriciene găzduiesc din secolul al XIV-lea în mod curent o doică, iar recurgerea la serviciile unei femei care locuiește la țară s-a generalizat în toată burghezia medie în veacul următor. Efect dublu: bieteile femei care își alăptează îndelung propriul copil își dau laptele la moartea acestuia; astfel, ele câștigă, în afara unui salariu, posibilitatea de a întârzia data unei noi nașteri. Bogații, proprietarii în căutare de moștenitori care, dimpotrivă, pun preț pe familiile prolifiche și fecunditatea soțiilor lor, pot să apropie nașterile copiilor lor, deci să le înmulțească. De altminteri, la începutul secolului al XV-lea, în Toscana, sub acoperișurile celor mai avuți, putem constata existența celor mai mulți copii. Atunci, patul săracului este mai puțin fecund decât cel al bogatului.

Punctată de nașteri, viața fecundă a unei femei adulte căsătorite înainte de optsprezece ani se termină, după cum am spus, cu aproximativ douăzeci de ani mai târziu. Totuși, din toți copiii aduși pe lume, puțini stau împreună, sub acoperișul matern. Maternitatea medievală este ca o linie punctată. Mamele care își dau imediat după botez bebelușul la doică, în afara casei, nu-l recuperează – dacă a supraviețuit – decât după un an și jumătate sau doi ani. În răstimp, este posibil ca unii dintre frații mai mari să fi murit din cauza bolilor sau a epidemiilor de ciumă ce seceră periodic populația. Astfel că enormele descendențe – zece, cincisprezece copii – rămân pur teoretice: ele sînt rodul reconstituirii făcute pe hîrtie de istoricii demografiei! În mișcarea cotidiană a nașterilor și morților, căminele de la sfîrșitul Evului Mediu reunes, în medie, ceva mai mult de doi copii vii, după cum arată recensămintele, iar supraviețuitorii pe care tatăl sau mama îi trec în testament depășesc arareori acest bilanț redus.

Din jurnalele de familie reiese faptul că, în clasa negustorilor, cel puțin un sfert din micuții florentini încredințați doicii mor la aceasta. Mai rău: 45% dintre copiii aduși pe lume în aceste familii înstărite nu ating vîrsta de douăzeci de ani. Moartea dă tîrcoale noii vieți și o pîndește pe mama care i-a dat naștere. Femeile poate că mor în chinurile facerii mai puțin decât se spune. Totuși, bogații trec atunci printr-unul din momentele cele mai periculoase din viața lor: dintre soțiile florentine decedate înaintea soțului, una din trei sucombă aducînd pe lume un copil sau moare imediat în urma nașterii. Lor li se adaugă cele care vor purta apoi, ani întregi, o „boală de uter”, după cum diagnostichează în 1512 un soț căruia nefericita consoartă i-a dat cincisprezece urmași în douăzeci și trei de ani; în total, în aceste familii avute, o mamă din șapte sau opt dispăre ca victimă a îndatoririlor sale de zămislitoare. Și, desigur, de cele mai multe ori ia cu sine în moarte copilul nou-născut.

Numai o dată din două, povara sarcinii și a nașterii dă speranța de a duce copilul pînă la vîrsta adultă. Înțelegem accentul creștinei

resemnări de care se agăţau părinţii când pierdeau o dată în plus un copil; această resemnare ne face uneori să-i considerăm insensibili cu prea mare uşurinţă. Desigur, trimiterea bebeluşilor imediat după naştere la doică, departe de casă, nu favoriza înflorirea sentimentului matern sau a interesului patern: vestea decesului lor nu destrăma ţesătura de sentimente create de observarea zilnică a dezvoltării copilului, simţăminte pe care le pune în evidenţă, adesea cu putere, amărăciunea tatălui când dispăre un copil crescut în căminul părintesc. Cum să nu credem în sinceritatea tatălui micuţei Falchetta Rinuccini, moartă în 1509 la vârsta de trei ani, când el scrie: „Sînt sigur că s-a urcat la cer” şi se roagă pentru ca „sfînta porumbiţă să intervină pentru noi, prin rugăciunile ei, pe lângă Divina bunătate şi prea blînda ei mamă”; sau cum să nu credem în zbuciumul lui Giovanni Morelli, când, în 1406, moare fiul său de zece ani: „Nu m-am gîndit niciodată că, dacă Dumnezeu m-ar despărţi de fiul meu luîndu-l la El, aceasta mi-ar pricinui, aşa ca acum, o rană atît de dureroasă”. Totuşi, chiar formulele convenţionale şi aride ce însoţesc anunţul decesului la doică nu maschează complet dezamăgirea profundă, frustrarea pe care le trăiau atît de frecvent părinţii, în dorinţa lor de a-şi perpetua cel puţin numele şi neamul: „Fu voia Domnului să-l ia la El pe Luca, la 11 august 1390. Fie ca El să-l fi primit cu binecuvîntarea Lui şi a mea”, aceasta este rugăciunea funebră a unui tată, căreia îi seamănă o alta: „Pe data de 14 a acestei luni şi din acest an, doica mi l-a adus mort de la Pian di Ripoli: credem că l-a sufocat. L-am îngropat la San Jacopo *tra le fosse*. Fie ca Dumnezeu să-l binecuvînteze ca şi pe ceilalţi morţi ai noştri”.

În afara mediilor favorizate, care ştiu să-şi exprime speranţele şi chinurile, mărturiile directe despre raporturile dintre părinţi şi copii sînt rare. În imensa majoritate a populaţiei, mamele îşi alăptează nou-născuţii: totuşi, numeroase sînt cele pe care sărăcia, boala, oprobiul public le constrîng să-şi abandoneze, mai devreme sau mai tîrziu, copilul după naştere. Totuşi, cum să apreciem proporţia reală a abandonului şi cum să-l deosebim de infanticid la sfîrşitul Evului Mediu? S-a discutat mult despre existenţa unor practici diferenţiale de infanticid, ce selecţionează, pe marile domenii ale epocii carolingiene, bebeluşii de sex feminin consideraţi nedoriţi: aşa s-a încercat să se explice dezechilibrul dintre grupurile celor două sexe constatat acolo. Mai tîrziu, în Evul Mediu central, problema infanticidului şi a abandonului, adesea confundate de criticii lor, rămîne foarte slab documentată. Şi unul, şi celălalt sînt atestate, iar din secolul al XIII-lea, azilurile anumitor oraşe îşi asumă ca nouă misiune combaterea infanticidului, crimă cu atît mai gravă cu cît interzice pe veci accesul în paradis al copilului mort fără botez; aşadar, aceste instituţii vor primi, pe lângă săraci, pelerini, femei în chinurile facerii, pe orfani şi pe copiii găsiţi. Dar trebuie să aşteptăm ultimele veacuri ale Evului Mediu pentru a întrevădea întinderea şi urmările abandonului

de nou-născuți, în arhivele din spitale, recensăminte și în primele fragmente de stare civilă.

Fără a atinge vreodată caracterul masiv al fenomenului din epoca modernă, părăsirea nou-născuților pare o practică larg răspândită, cel puțin în orașe. Este alimentată de graviditatea slujnicelor, libere sau sclave, de sărăcie, cronică sau legată de crize de alimente : săracii își lasă copiii legitimi la azilul orașului, amăgindu-se uneori cu speranța că îi vor lua înapoi mai târziu și că azilul are mai multe posibilități decît ei de a-i salva de la moarte. Totuși, mortalitatea este îngrozitoare în primele aziluri specializate, ca acela al *Innocenti* din Florența. Abandonarea unui copil înseamnă a crește probabilitatea ca el să moară de timpuriu – pe scurt, un infanticid amînat, prin care, lăsînd pe seama lui Dumnezeu și a sufletelor miloase salvarea terestră a bebelușului, părinții speră să-i prelungească puțin viața și să-i promită viața veșnică. Printre *trovatelli*, bebelușii de sex feminin sînt mai numeroși : există într-adevăr o discriminare ce dă de la naștere un ușor avantaj băieților. Dar este greu să înțelegem motivațiile inconștiente – niciodată explicitate în biletele prinse de zdrențele copiilor – care îi determină pe părinți să-i prefere pe băieți.

Dacă nașterile nedorite îi determină pe numeroși părinți să renunțe la datoria lor de a educa, necesitatea de a alăpta progenitura pune și ea la încercare simțul responsabilității față de nou-născut. S-a văzut că doctorii Bisericii încurajează abstenența părinților în timpul alăptatului. Acest apel la prudență și cumpătate atrage cu încăpăținare atenția procreatorilor asupra sorții copilului lor și pregătește lent familiile pentru a privi cu mai puțin fatalism destinul individual al urmașilor lor. Clerul pune accentul și asupra unui alt aspect al răspunderilor părintești. Din secolul al XV-lea, luptînd cu mare înverșunare împotriva „oprimării” sugarilor, sufocați în patul părinților sau al doicii, repetînd în fața părinților că sînt atunci vinovați de o crimă din neglijență și chiar suspecti de premeditare, parohii și confesorii le-au trezit în mod vizibil laicilor, care priveau asemenea accidente cu îngăduință sau nepăsare, grija salutară față de supraviețuirea bebelușului.

În concluzie, la sfîrșitul Evului Mediu se conturează încetul cu încetul conștientizări ce vor face posibile, mult mai târziu, primele adevărate conduite anticoncepționale. Paradoxul constă în faptul că la originea acestei treziri a responsabilității părinților, care îi va determina să rărească nașterile după secolul al XVII-lea, s-a aflat respectul absolut față de viață predicat de adversarii cei mai hotărîți ai oricărei practici ce o împiedică să apară.

Din multitudinea de prescripții și prohibiții sexuale ce pretind să încadreze raporturile între bărbați și femei în sînul cuplului, oamenii căsătoriți de la sfîrșitul Evului Mediu rețin mai ales îndemnul la cumpătate, recomandat încă din Antichitate de către „autoritățile”

medicale celor ce își doresc o descendență sănătoasă și numeroasă. Ceea ce nu înseamnă că toate căsătoriile sînt de conveniență, nici că orice pornire pasională a fost alungată din „viața familială”. Dar idealul căsătoriei reușite pe care literatura morală sau satirică tînde să-l impună în ultimele trei veacuri ale Evului Mediu deplînge pasiunile exagerate, nestăpînirea dorințelor, asimilate cu o lăcomie alimentară ce ar distruge echilibrul interior al umorilor. „Folosește-te cu moderație de soție și nu-ți permite să depășești limitele”: acest sfat dat de un florentin fiului său îl va feri de la „a-și distruge stomacul și rinichii”, de la a face doar fiice sau fii „ofticoși”, de la a trăi el însuși „în silă, rușine, melancolie și tristețe...”.

Într-adevăr, frecventarea corectă a soțiilor presupune totala neîncredere față de cerințele lor. Trupul lor, atît de necesar pentru supraviețuirea neamurilor, este supus unei firi prea nestatornice. Rău cîrmuit de judecata incompletă, specifică femeilor, trupul cere de la stăpînul său, soțul, să-i satisfacă în mod prudent și regulat toate poftele, fără a se lăsa el însuși prins în vertijul simțurilor: aceasta i-ar spulbera autoritatea...

Autoritatea: un alt cuvînt-cheie aflat la baza viziunii masculine asupra raporturilor între soți – singura ce ni s-a transmis direct. Primă creație, chip al lui Dumnezeu mai apropiat de original, fire mai perfectă și mai puternică, bărbatul trebuie să domine femeia. Astfel de teme repetate înfruna își găsesc aplicația în cîmpul închis al vieții familiale. Ele justifică, alături de subordonarea feminină, repartizarea sarcinilor ce decurge de aici. Bărbatul are o autoritate „firească” asupra soției. Bază teoretică a reflecției în numeroase tratate din secolul al XIII-lea înoace, slăbiciunea și inferioritatea naturii feminine impun, încă din Antichitate, ca domeniul în care femeile dispun de o anumită autonomie să fie bine circumscris.

Desigur, acest domeniu este în primul rînd casa, spațiu în același timp ocrotit și închis, iar în casă, anumite spații mai secrete: camera evocată mai sus, camera de lucru (unde se brodează, se coase etc.), bucătăria uneori izolată, în anumite regiuni, la etaj sau alături de locuință. A aduce în casă pe femeia abia căsătorită comportă întotdeauna anumite rituri ce îi confirmă primirea, dar o și despart de lumea exterioară. Nestatornicia și slăbiciunea femeii impun protecție și supraveghere. Ieșirile din cămin trebuie să se limiteze la drumuri bine controlate: biserică, spălătorie, cuptorul public sau fîntînă, locuri variabile în funcție de clasa socială, dar desemnate cu precizie. Aceste locuri stîrnesc curiozitatea și neliniștea bărbaților, întrucît cuvintele vehiculate acolo scapă de sub supravegherea lor. O dovedesc texte ca *L'Evangile des quenouilles*, unde se dezlănțuie înțelepciunea de temut a cumetrelor adunate, sau *Les Quinze Joies du mariage*, cînd evocă fascinația și disprețul bărbaților față de flecăreala femeilor din jurul lăuzei, sau a celor plecate împreună în pelerinaj, sau a celor uneltind pretutindeni spre propria lor pieire.

A păzi și a ține femeile ocupate în interiorul caselor, acesta este, așadar, idealul masculin nedeslușit. El impregnează orientarea sarcinilor ce le sînt atribuite. Cînd soții („*des gagneurs*”) trebuie să adune din afară bunuri și bogății, poncifurile literaturii medievale despre economia casnică le rezervă tovarășelor lor de viață grija de a păstra și de a transforma pentru consumul familial, pe măsura nevoilor, produsele pe care ei le strîng la hambar. Administrarea cotidiană a proviziilor, supravegherea și plănuierea folosirii lor, preparativele legate de întrebuințarea lor – tot atîtea activități în care se pot desfășura talentele recunoscute ale femeilor, atunci cînd acestea sînt canalizate prin docilitatea și moderația lor. O soție bună, o femeie pricepută, blîndă și cumpătată va ști să organizeze circulația internă a fluxurilor de bunuri dirijate de bărbat dinspre exterior spre casă.

Roțițe esențiale în buna funcționare socială, femeile care își asumă pe de-a-ntregul rolul garantează, așadar, asimilarea armonioasă a produselor activității masculine. Orice exces în consumarea lor afectează tot corpul social și ansamblul schimburilor. De aceea, legile avînd drept scop reducerea cheltuielilor și veghind la păstrarea semnelor ordinii sociale se înverșunează împotriva abaterilor feminine. Fala deșartă, lăcomia, desfrîul sînt păcate nutrite de o dezordine a poftelor pe care viața casnică însuflețită de soții ar trebui, dimpotrivă, să le stăvilească și să le elimine.

De asemenea, *familia* este un ansamblu de persoane asupra căruia soția trebuie să vegheze, ordonîndu-i ritmurile și activitățile. Mai întîi soțul, care așteaptă să găsească, la căldura căminului, odihna și plăcerea băii calde, a mesei servite, a patului făcut cînd se întoarce istovit de necazurile lui exterioare; apoi, dacă familia este suficient de înstărită pentru a ține servitori, soția are sarcina de a-i dirija și de a-i „pedepsi” atunci cînd comportamentul lor riscă să prejudicieze interesele stăpînilor, pe scurt, de a-i face să lucreze întru onoarea casei. Tot ei îi revine, incontestabil, educația copiilor mici, o educație al cărei motor îl constituie mai degrabă exemplul cucerniciei și docilității sale decît aptitudinea de a-i învăța rudimentele lecturii. Soția trebuie să asigure coexistența pașnică a tuturor acestor indivizi cu nevoi diferite: ea este stăpîna ordinii casnice, a păcii familiale.

Într-adevăr, pacea ar trebui să facă din casă un reflex al armoniei lumii dacă... dacă, în ciuda frîiilor ce i se pun, a predicilor destinate ei, natura feminină n-ar veni pe ascuns să tulbure ceea ce este obligată să promoveze. Căci femeile sînt în mod esențial fățarnice, nestatornice și înșelătoare, „iar tot ce duce la mare dezonoare, rușine, păcat și cheltuială este dobîndit de femei; de la ele vin marile dușmăanii, prin ele se pierde marile prietenii”. Reproșul masculin ce li se repetă în chip obsesiv își are originea în sentimentul de a fi întotdeauna șmecherit de ele. Limbuția lor umple calmul casei, îi divulgă secretele în afară; ajutat de nebuna și egocentrica lor prodigalitate, spiritul lor certăreț împrăstie într-o mulțime de griji neînsemnate judecata masculină cea mai solidă. Toate aceste ponegriri iau naștere

dintr-un profund sentiment de eșec, care este măsura iluziilor de stabilitate și de autoritate domestice atât de îndrăgite de bărbații acestor vremuri.

De altminteri, nesubordonarea femeilor nu face obiectul numai al condamnărilor maritale; ea este supusă sancțiunii colective. Abaterile de la ordinea firească a lucrurilor, inversiunile prea șocante ale autorității normale sînt pasibile de o judecată și de o pedeapsă simbolică impuse de comunitate. De la începutul secolului al XIV-lea, primele mențiuni de rituri gen *charivari* atestă controlul public asupra alegerilor matrimoniale: recăsătorirea văduvelor sau, mai general, căsătoriile multiple ale aceluiași individ atrag astfel furia tinerilor asupra cuplurilor considerate nepotrivite sau necugetate.

De-a lungul întregii Europe, ritul călărării măgarului, în special, vine să pedepsească răsturnările prea vizibile ale rolurilor conjugale: dacă nevasta își domină bărbatul, îl repede sau îl duce de nas, soțul sau vecinul va trebui să traverseze satul stînd de-a-ndoașelea în șaua ridicolă și ținînd animalul de coadă. Nesupunerea femeilor pune în joc însăși ordinea lumii și dă naștere riturilor în care răscumpărarea trece prin batjocură. Nu există sferă privată în care indivizii să-și rezolve conflictele fără a ține cont de intervenția cenzorilor exteriori.

În schimb, lipsa de docilitate sau duplicitatea copiilor nu determină aceleași intervenții din partea comunității. Faptul că fiii pun în cauză puterea tatălui lasă loc mai degrabă tragediei decît deriziunii; această situație va face să se întrunească un consiliu al „prietenilor” și al rudelor, fără a da dreptul străinilor de a se amesteca în treburile familiei în care sînt implicate, de obicei, probleme de moștenire. Morala anecdotelor (*fabliaux*) consacrate conflictelor dintre generații are o tonalitate foarte sumbră, cu totul diferită de cea a poveștilor dulci-amărui sau vesele în care femeia îl păcălește pe bărbat. Tatălui grăbit să renunțe la bunurile sale și, prin urmare, la autoritatea lui, în favoarea copiilor, povestitorul îi repetă că „niciodată nu putem avea încredere în ei, întrucît copiii sînt nemiloși”, sau că „fiul rămîne supus și foarte ascultător față de tatăl său atît timp cît tatăl stăpînește peste casa și bunurile lui; dar cînd tatăl îi încredințează fiului puterea de a-i administra averea, fiul pune ochii pe tată, capătă ură pe el și nu pregetă să-i dorească moartea pentru a nu mai fi nevoit să țină cont de el”.

Tabloul precedent trimite la idealurile și neliniștile mai ales ale „bunului gospodar” burghez. Totuși, pe toată scara socială, femeile nu rămîn atît de izolate în casă și supuse soților pe cît și-ar dori aceștia și teoreticienii „sfintei economii a cuplului” (*santa masserizia*). Țărăncile muncesc din greu la cîmp, nevestele de meșteșugar în prăvălia soțului, pe care o preiau uneori după moartea acestuia. Chiar în interiorul casei senioriale sau burgheze, fetele și femeile nu sînt lăsate să stea degeaba. În încheiere, trebuie să subliniem un aspect important al activității feminine.

Educatorii dezvăluie finalitatea muncilor cu acul sau fusul care ar trebui să ocupe întotdeauna timpii morți ai femeii. Ele trebuie să le imobilizeze corpul, să le îngreueze mintea, astfel ca aceasta să nu o ia razna în visări primejdioase pentru onoarea lor și a casei. De la vârsta cea mai fragedă, fetele vor toarce, vor țese, vor coase și vor broda fără încetare; li se va acorda cu atât mai puțin timp pentru a se juca, a râde și a dansa cu cât vor fi de familie mai bună și înzestrate cu mai multă onoare. Chiar fetele nobile își ocupă mâinile și mintea nebună cu delicate broderii de patrafire și pentru draperiile din fața altarelor; ele capătă răsplata măcar în anii de purgatoriu pentru lucrarea lor fără de sfârșit. Pentru a o justifica, este invocat faptul că tatăl trebuie să le asigure o meserie care să le îngăduie să supraviețuiască în caz că ajung la sapă de lemn; totuși, grija cea mai profundă ce răzbate din aceste texte este aceea de a neutraliza natura feminină, instabilă și fragilă, încorsetînd-o în activități neîntrerupte. După Francesco da Barberino, autor al unui fel de tratat de educație pentru femei de la începutul secolului al XIV-lea, fiica unui „cavaler cu blazon, sau a unui judecător sau a unui medic cu numeroase titluri, sau a unui alt gentilom ai cărui strămoși aveau obiceiul, ca și el însuși, de a veghea la onoarea lor” va trebui să știe a „confectiona pungi pentru ținut banii, a coase și a toarce (...) în așa fel încît, cînd va fi la casa soțului, să-i treacă melancolia și să nu stea de pomană, ci să facă ceva folositor”.

Desigur, neîncetata activitate textilă are deopotrivă o funcție economică. Ea corespunde nevoilor consumului casnic; de asemenea, este orientată spre căutarea cîștigurilor exterioare. Printre săraci, mulți încearcă să-și echilibreze bugetul precar prin produsul muncilor feminine sau prin salariile torcătoarelor. După cum o spune nu numai un contribuabil toscan din secolul al XV-lea, unii supraviețuiesc „cu ceea ce scot nevestele de pe urma furcii și a fuiorului”, iar alții, „din ceea ce torc fiicele”.

Mai ales înaintea crizelor din secolul al XIV-lea, multe femei exercită o activitate într-un mai mare grad autonomă, în afara familiei. Pentru majoritatea lor, necesitatea de a munci decurge din starea lor matrimonială sau din pierderea protecției familiale. Pentru a-și cîștiga zestrea sau trusoul, fetele din familiile sărace lucrează uneori încă din copilărie sau, de cele mai multe ori, din adolescență. Văduvele în special, prea ades pîndite de singurătate și sărăcie, vor constitui grosul batalioanelor de lucrătoare. Chiar în clasele înstărite ale societății medievale, văduvia le amenință pe femei cu o sărăcire și o declasare rapidă, atunci cînd nu pot obține de la moștenitorii soțului respectarea drepturilor lor. Nu numai rudele jecmănesc văduva și orfanul. „Singurică sînt, rămasă fără prieten”, se plînge într-o baladă celebră prima femeie care a trăit din scris, Christine de Pisan, văduvă la douăzeci și cinci de ani, cu trei copii. După exemplul său, romanele medievale abundă în sumbre destine de femei singure care trebuie

să supraviețuiască în situațiile cele mai primejdioase; de altminteri, sînt reprezentate ca fiind întru totul capabile să se descurce.

Femeile fără familie se situează în afara cadrului „natural” atribuit sexului feminin de către societatea medievală. Ele sînt cu atît mai vulnerabile, iar reputația lor este din start pătată. Văduve izolate, femei sărace care își cîștigă pîinea torcînd, slujnice, schimnice trăind în afara unei comunități religioase, toate sînt suspectate cu repezi-ciune de conduită nepotrivită și cu ușurință acuzate de prostituție. Femeile dezrădăcinate care urmează vreun om cucernic de felul lui Robert d'Arbrissel în secolul al XI-lea, întemeietorul unei mînăstiri „mixte” a cărei conducere i-a încredințat-o unei femei, cele ce se alătură, în secolul al XIV-lea, cortegiilor de flagelanți se înscriu în aceste cohorte de femei în cazul cărora situația matrimonială, modul de viață și cîteodată autonomia lor economică sînt de ajuns pentru a le desemna drept marginale.

Disprețul față de munca din afara casei, manifestările prea autonome ale devoțiunii, rătăcirea femeilor arată cu prisosință că societățile din amurgul Evului Mediu au conceput cu greutate „condiția feminină” independent de cadrele căsătoriei. Fără îndoială, în această perioadă cuplul a dobîndit o anumită autonomie în interiorul grupurilor de rude: însă viciile și virtuțile, sarcinile și comportamentele feminine au fost percepute în raport cu familia, al cărei fundament devine acesta. Femeile au rămas o rotiță subordonată reproducerii familiale. Totuși, fără a fi negată, subordonarea a fost mai des justificată, explicitată; pe scurt, discutată. Ea nu a mai fost de la sine înțeleasă.

Referințe bibliografice

- Burguière, André; Klapisch-Zuber, Christiane; Segalen, Maurice și Zoneabend, Françoise (coord.), *Histoire de la famille*, Armand Colin, Paris, 1986, vol. I.
- De Matteis, Maria Consiglia (coord.), *Ides sulla donna nel Medioevo. Fonti e aspetti guiridici, antropologici, religiosi, sociali e letterari della condizione femminile*, Pàtron Editore, Bologna, 1981.
- Duby, Georges, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Hachette, Paris, 1981.
- Herlihy, David, *Medieval Households*, Harvard University Press, 1985.
- Nelli, René, *L'Érotique des troubadours*, Privat, Toulouse, 1963 și 1984.
- Vetere, Benedetto și Renzi, Paolo (coord.), *Profili di donne. Mito, immagine, realtà fra medioevo ed età contemporanea*, Congedo Editore, Galatina, 1986.

Capitolul IX

SFÎNTUL

André Vauchez

Una dintre sarcinile specifice ale istoricului constă în demascarea falselor continuități postulate – cel puțin implicit – de limbaj, care, desemnând cu aceleași cuvinte realități diferite, după epoci, ne pune în situația riscantă de a pierde sensul schimbării. Această atitudine vigilentă se impune cu deosebire în domeniul religiei, mai ales când este vorba de catolicism, care are tendința de a pune accentul pe continuitatea credințelor sale fundamentale și a cadrului său instituțional de-a lungul secolelor. Astfel, avem uneori impresia că știm ce a fost un episcop din Antichitate sau un preot medieval, referindu-ne la persoanele care exercită astăzi funcțiile respective în Biserică. Dar un asemenea tip de raționament prin analogie duce cu ușurință la anacronism, în măsura în care identitatea vocabulelor ne face să pierdem din vedere mutațiile ce pot să fi fost considerabile în anumite situații.

Problema se pune cu o acuitate specială în cazul sfinților. Într-adevăr, însăși natura documentelor pe care sîntem obligați să ne bazăm pentru a-i studia accentuează și mai mult riscurile de deformare și nivelare a realității, inerente oricărei cercetări istorice. Viețile de sfinți și culegerile de miracole tind să-i adapteze pe slujitorii lui Dumnezeu la modele corespunzătoare, fiecare în parte, unei categorii recunoscute a desăvîrșirii creștine – martiri, fecioare, mărturisitori etc. – și, dincolo de aceasta, figurii lui Hristos. Orice sfînt și orice sfîntă demni de acest nume au încercat, într-adevăr, încă din timpul vieții, dacă nu să se identifice cu persoana Fiului lui Dumnezeu, măcar să se apropie cît mai mult de norma absolută. Prin urmare, din acest punct de vedere nu e de mirare că seamănă unii cu alții și că minunile ce li se atribuie le evocă pe cele descrise de textele evanghelice, de la înmulțirea pîinilor pînă la învierea morților. Plecînd de la povestiri al căror obiectiv propriu-zis este tocmai acela de a „șterge” particularitățile indivizilor și de a le transforma viața în fragmente de eternitate, este greu să ne imaginăm existența concretă a acestor personaje, ce se reduce adesea la o acumulare de stereotipuri. De aceea, hagiografia, apoi o anumită istoriografie au avut tendința de a-i prezenta pe sfinți nu numai ca pe niște ființe de excepție, ci mai ales ca figuri repetitive în viața cărora singurul element susceptibil de variație era cadrul spațio-temporal în care se însciau, el însuși definit în mod schematic, asemenea unui decor ce permite punerea în valoare a desăvîrșirii eroului sau eroinei.

La sfârșitul secolului trecut, reacționînd împotriva acelor concepții care, tot punînd accentul pe caracterul atemporal al sfințeniei, sfîrșeau prin a o lipsi de orice dimensiune istorică, un curent critic – al cărui principal reprezentant în Franța a fost P. Saintyves – a vrut, dimpotrivă, să vadă în sfinții creștini succesorii zeilor păgînismului. Pe baza anumitor continuități culturale în locuri deja considerate sacre din Antichitate (izvoare, stînci sau păduri), acest autor a afirmat că, sub o pojghiță de creștinism, s-au prelungit pînă tîrziu în Evul Mediu culte închinat de galo-romani unor semizei sau unor duhuri ce întrupau forțele naturii. Chiar dacă unele aparențe o confirmă uneori, această teză prezintă, la fel ca interpretarea precedentă, neajunsul de a-l scoate pe sfînt din istorie, făcînd din cultul său un simplu paravan, în dosul căruia supraviețuiau rituri dintr-un alt ev. Dar a defini cultul sfinților în termeni de reminiscențe duce în mod fatal la transformarea lui într-o formă de superstiție, concept vag care, în orice caz, nu ar fi suficient pentru a da seamă de locul ocupat de închinarea la slujitorii lui Dumnezeu în universul religios medieval. În plus, o asemenea viziune, sub acoperirea mitologiei sau a etnologiei comparate, ajunge să negligeze evoluția foarte profundă marcată de creștinizare în domeniul relațiilor dintre om și natură. Distrugînd pădurile sacre și înlocuind cultul fîntînilor și al izvoarelor cu acela al sfinților, Biserica s-a angajat, de la sfârșitul Antichității, într-o întreprindere cu bătaie lungă, al cărei scop era nici mai mult, nici mai puțin decît acela de a antropomorfiza universul și de a supune omului lumea naturală. Sfinții au jucat un rol important în acest proces. O abordare deopotrivă științifică și obiectivă a problemei nu va uita să pună în evidență acest aspect fundamental al acțiunii lor, aspect prea multă vreme neglijat.

1. Locul sfîntului în creștinismul medieval : moștenirea Antichității și a Evului Mediu timpuriu

Nu Evul Mediu a inventat cultul sfinților, chiar dacă i-a dat o dezvoltare considerabilă, și am risca să nu înțelegem nimic din acest aspect fundamental al creștinismului după anul 1000 dacă nu am ține cont de moștenirea primelor veacuri.

Martirii mediatori și patroni

Într-adevăr, totul decurge din cultul martirilor, care au fost multă vreme singurii sfinți venerați de creștini, păstrîndu-și, chiar și atunci cînd alte modele se vor fi afirmat, un prestigiu însemnat în Biserică. În ciuda unor analogii superficiale, aceștia din urmă nu aveau nimic în comun cu eroii greci sau romani. În Antichitatea clasică, moartea constituia o graniță de netrecut între oameni și zei. Or, în perspectiva

creștină, tocmai pentru că muriseră ca oameni, după exemplul lui Hristos și spre a rămîne credincioși mesajului său, martirii aveau apoi acces la slava Paradisului și la viața veșnică. Sfîntul este un om prin care se stabilește un contact între cer și pămînt. Comemorîndu-i nașterea pe lîngă Dumnezeu dincolo de moarte, aniversarea lui este sărbătoarea creștină prin excelență, întrucît reînnoiește demersul salvator al unicului Mediator. Astfel, departe de a constitui moneda măruntă a noii religii sau o concesie făcută de elitele creștine maselor păgîne pentru a le ușura convertirea, cultul martirilor s-a înrădăcinat în ceea ce avea creștinismul mai autentic și mai original în comparație cu celelalte religii concurente de pe atunci.

Ceea ce nu înseamnă că el a inventat totul *ex nihilo* în acest domeniu. Într-adevăr, în Antichitatea tîrzie persista o credință destul de generală în existența spiritelor legate de ocrotirea individului: demoni, duhuri, îngeri etc. Transpunînd asupra unor ființe umane – sfinții – tipul de relații întreținute de generațiile precedente cu aceste ființe lipsite de trup, cîțiva mari episcopi din secolul al IV-lea (ca Paulinus de Nola și Ambrozie de Milano) au propus credincioșilor și comunităților creștine să ia drept intercesori pe bărbații și femeile care meritaseră, prin credința lor eroică, să-l aibă pe Dumnezeu ocrotitor personal. Cultul martirilor s-a „democratizat” prin patronaj, bazat pe aceleași noțiuni ca relația de clientelă: loialitatea protejatului, „prietenia” și datoria de a proteja a patronului față de cel care i-a cerut sprijinul. Într-o societate amenințată cu dezintegrarea, unde indivizii erau neliniștiți la gîndul de a-și pierde identitatea și libertatea, sfinții veneau la momentul potrivit pentru a da încredere și a oferi perspective de mîntuire la nivelul vieții cotidiene.

Printre cele mai discutabile afirmații ale istoricului englez P. Brown despre originea cultului martirilor figurează ipoteza potrivit căreia acesta din urmă s-ar fi organizat în plan privat înainte de a fi, într-o a doua etapă, asumat de responsabilii Bisericilor locale, îngrijorați să vadă că devoțiunile familiale din ce în ce mai frecvente în jurul mormintelor pun în pericol unitatea comunității creștine. În realitate, mărturia arheologiei permite rareori să ne întoarcem în timp dincolo de primele forme de cult, care sînt întotdeauna de tip liturgic. Dar nu este mai puțin exact faptul că episcopii au jucat un rol important în răspîndirea cultului martirilor și i-au atribuit o funcție esențialmente ecleziastică, plasîndu-l sub controlul lor. Așa se lămuresc, în egală măsură, confiscarea catacombelor romane de către papa Damasus și „inventarea” relicvelor sfinților Gervais și Protais la Milano, în 385, și însușirea lor imediată de către Ambrozie în folosul bisericii episcopale. Devenind *patronus* ceresc al catedralei și al cetății, sfîntul întărea prestigiul reprezentantului și, în curînd, al succesorului său în această lume: episcopul. În plus, cu ocazia sărbătorilor – ritmate de calendar – și a strămutărilor de moaște, relicvele făceau obiectul unei cinstiri din ce în ce mai considerabile,

ceea ce a dat comunității urbane privilegiul de a-și marca unitatea și de a integra grupurile marginale, țărănești sau barbare. Prin intermediul procesiunilor, noi legături se țes între oraș și *suburbia*, unde se găseau cimitirele și *martyria*, mici sanctuare ce adăposteau relicvele martirilor. Cu ajutorul liturghiei în plin avânt, femeile – care dețin un rol important în cadrul ei – ies din izolare, în vreme ce săracii se desprind de clientelele tradiționale, în plină criză de la sfârșitul secolului al IV-lea, pentru a intra sub protecția unui sfânt și, mai târziu, pentru a intra în *familia* sa. Dar și cei puternici aveau de câștigat: din această epocă și pînă la sfârșitul Evului Mediu, una dintre obligațiile deținătorilor puterii, în societatea creștină, va fi aceea de a construi biserici pentru a adăposti relicvele slujitorului lui Dumnezeu, aduse din morminte în altare.

Prestigiul ascetismului: fascinația Orientului

În vreme ce Occidentul, după încetarea persecuțiilor, trecea într-un mod foarte logic de la cultul martirilor la cel al episcopilor, ocrotitorii și rînduitorii celor dintii, Orientul cunoștea o evoluție foarte diferită, avînd mai târziu consecințe profunde asupra ansamblului lumii creștine. Într-adevăr, în epoca post-constantiniană, aici au apărut noi tipuri de sfinți: mărturisitorii credinței – ca sfîntul Atanasie († 371), care a făcut din Biserica alexandrină vîrfurile de lance al luptei împotriva ereziei lui Arie – și mai ales asceții, cei ce căutau în afara lumii o desăvîrșire greu de atins în cadrul unei societăți superficial creștinate, dar cu totul străină de spiritul Evangheliei. Eremitii din pustia egipteană – dintre care cel mai celebru a fost sfîntul Antonie († 356), eroul Thebaidei – și stîlpnicii sirieni întruchipează, din secolul al IV-lea, un ideal de sfințenie menit unui viitor strălucitor: cel al omului lui Dumnezeu (*vir Dei*), care refuză valorile dominante ale vremii (putere, bogăție, bani, viață urbană) pentru a se refugia în singurătate și a duce acolo o viață în întregime religioasă, adică dedicată penitenței și mortificărilor. Așa cum ne este prezentat în cele mai vechi texte hagiografice (cum ar fi *Vitae patrum*), slujitorul lui Dumnezeu dobîndește tocmai în pustie puterile pe care le exercită apoi în folosul omenirii, înfruntînd ispitele de tot felul ce îl asaltează. Într-adevăr, cu mare repeziciune și în pofida tuturor strădaniilor lor de a-și ascunde charisma, aceste personaje au devenit celebre în urma renunțărilor excepționale pe care și le impuneau. Părăsind lumea culturii pentru cea a naturii, ei se hrăneau aproape exclusiv cu plante sălbatice consumate crude și nu își îngrijeau deloc trupul. Încălcînd limitele condiției umane în materie de alimentație, somn și chiar – la stîlpnici – de echilibru și mișcare, ei le apăreau contemporanilor drept ființe extraordinare. Dar spre deosebire de ceilalți marginali cu care semănau în anumite privințe, stăruința lor în rugăciune și intimitatea cu Dumnezeu nu numai că îi apărau de nebunie, dar le aduceau, în ochii

celor ce îi vedeau trăind, un deosebit prestigiu de ordin supranatural, dreptă răscumpărare a unei existențe sacrificate.

Concepțiile orientale asupra sfințeniei au fost repede cunoscute și răspândite în întreaga lume romană. Sub înfrurirea lui Hilaire de Poitiers și a prietenilor aquitani ai sfântului Ieronim, urmați apoi de Cassian de Marsilia și de călugării provensali din Lérins, influențele ascetice venite din Egipt și Siria au pătruns în Occident în a doua jumătate a secolului al IV-lea și au obținut un succes reflectat de opera hagiografică cea mai importantă, *Vita Martini* (*Viața sfântului Martin de Tours*, mort în 397), scrisă de Sulpicius Severus la începutul secolului al V-lea. Această operă, ce avea să marcheze profund hagiografia medievală, își propune, într-adevăr, să-și înfățișeze eroul ca pe un Antonie al Occidentului. Aici triumfă idealul de perfecțiune al ascetismului galo-roman conceput, după expresia lui Paulinus de Nola (*Ep.* 2, 12), ca un „martiriu nesîngeros”. La fel ca schimnicii din pustia Egiptului, slujbașul panonic a fost inițiat în știința ascezei de către un „abate”, în ocurență Hilaire de Poitiers, și a trăit la Ligugé o experiență de eremitism cenobitic. Devenit episcop de Tours în 371, el pornește cu energie lupta împotriva tuturor formelor răului: erezia ariană, păgînismul rural, cultul falșilor martiri venerați pe alocuri de popor, fiind susținut în acțiunea sa misionară de numeroase miracole. Dar tocmai prin aceste ultime aspecte, *Vita Martini* se desprinde de modelele sale orientale: viața dusă de Martin este una „mixtă”, în măsura în care a fost, deopotrivă, un călugăr iubitor de singurătate și un apostol implicat în evanghelizare. În plus, spre deosebire de hagiografia orientală, ai cărei eroi sînt rareori preoți, Sulpicius Severus pune accentul pe dimensiunea sacerdotală a personajului său – iar mănăstirea din Marmoutier, întemeiată de el pe malurile Loarei, a fost o pepinieră de episcopi. Astfel, de la origine, sfințenia occidentală capătă un caracter ecleziastic, care a deosebit-o de cea a Orientului, unde, în afară de cîțiva mari prelați, clericii nu au fost considerați personaje charismatice.

Sfinții apărători ai poporului și întemeietori de biserici

Într-adevăr, de la sfîrșitul secolului al V-lea, locurile și persoanele în care era concentrată puterea spirituală nu mai sînt aceleași în cele două părți ale vechiului Imperiu Roman, ce evoluează de acum încolo în direcții diferite: pe cînd în Orient prestigiul sacru al împăratului, conducător al poporului creștin, sporea în paralel cu prestigiul eremiților și al călugărilor, în Occidentul bîntuit de invadatorii germanici și împărțit în mai multe regate barbare, episcopii, păstrătorii relicvelor și apărătorii cetăților, devin figurile centrale ale vieții bisericești. Fie că este vorba de sfîntul Leon la Roma, de sfîntul Aignan la Orléans sau de sfîntul Didier la Cahors, șeful Bisericii locale se situează încă din timpul vieții în prim-planul actualității

politice, sociale și religioase și tinde în mod firesc să rămână, după moarte, referința obligatorie prin intermediul căreia orașul își manifestă unitatea și voința colectivă de a trăi. A trecut vremea martirilor; cea a eremiților de tip oriental nu va fi fost, în Occident, decât o modă literară, iar penitenții singuratici și săraci vor fi în curînd rău văzuți de o Biserică ierarhică ce concepe practica ascetismului numai în cadrul monahismului cenobitic.

În vreme ce sfîntul din Antichitatea tîrzie era un adept al vieții pasive (*vita passiva*), căutînd desăvîrșirea prin renunțarea la lume, Occidentul din Evul Mediu timpuriu a fost marcat cu precădere de figurile unor conducători religioși și ale unor întemeietori profund angajați în viața activă. Într-adevăr, pe atunci Biserica devenise animatoarea societății, în special în orașe, unde episcopii buni se distingeau prin rîvna lor în apărarea locuitorilor împotriva arbitrarului regelui și al agenților săi. Reprezentant al lui Dumnezeu într-o societate profană și brutală, sfîntul prelat din această vreme apare, înainte de orice, ca omul milei active și eficace. Ajutîndu-i pe săraci, el luptă împotriva oprimării și a încălcărilor dreptului; el devine astfel un sprijin contra arbitrarului pentru populațiile civile și nu ezită să-i amenințe cu pedeapsa divină pe mai-marii lumii. Evoluția s-a tradus în fapte prin stabilirea dreptului de refugiu în biserici, spații de libertate unde fugarii se aflau sub protecția relicvelor aceluia slujitor al lui Dumnezeu care era venerat acolo. Ea a fost favorizată de trecerea în sarcina Bisericii a ceea ce am putea numi, în termeni moderni, servicii sociale: aziluri (*xenodochia*) și ospicii, case pentru copii găsiți, liste – sau registre – de săraci asistați de comunitatea locală. Dar intervenția sfinților se exercită în principal în asistența acordată prizonierilor, transformați adesea în robi: sfinți asemenea lui Césaire d'Arles sau Germain din Paris și-au vîndut vesela prețioasă și chiar podoabele ecleziastice pentru a răscumpăra prizonieri, iar această trăsătură a milosteniei pare să fi fost unul din elementele așa-numitei *fama sanctitatis* ce nu a întîrziat să-i însoțească. Nu numai prizonierii de război erau vizați: Viața sfîntului Didier de Cahors († 655) ni-l înfățișează deschizînd porțile închisorilor, fără a face deosebire între vinovați și nevinovați și asumîndu-și răspunderea de a-i reintegra în viața socială pe cei cărora le-a redat astfel libertatea, determinîndu-i să se boteze dacă nu erau botezați și împărțindu-i între bisericile și mănăstirile sale. Unii misionari – ca sfîntul Amand († 679) – nu ezitau să-i educe pe sclavii eliberați, pentru a face din ei clerici sau călugări. Firește, în aceeași epocă, abații și episcopii se numărau printre cei mai mari proprietari de *servi*, dar posibila contradicție între cele două atitudini nu era percepută pe atunci.

Chiar dacă sfîntul devine o salvare pentru dezmoșteniții și victimele nedreptății, totuși el nu se erijează – cu excepția cîtorva „martiri” preponderent politici, ca sfîntul Léger d'Autun († 678) – în adversar

al puterii pămînteşti. Dimpotrivă, una din caracteristicile epocii este simbioza între clasele conducătoare ecleziastice şi laice. Uneori, s-a folosit termenul de *hagiocraţie* pentru a desemna perioada cuprinsă între sfîrşitul secolului al VI-lea şi sfîrşitul secolului al VIII-lea, într-atît sînt de numeroşi sfinţii asociaţi – cîteodată foarte strîns – cu puterea, ca sfîntul Éloi în Franţa sau sfîntul Grigore cel Mare la Roma, care a luat locul autorităţii imperiale, foarte slabe, şi s-a ocupat de apărarea şi administrarea oraşului. Este vorba aici de un caz-limită, iar la nord de Alpi situaţia era vizibil diferită: nu personalul bisericesc are acces la putere, ci aristocraţia francă, anglo-saxonă sau germanică îşi întind stăpînirea asupra Bisericii, ajutînd-o în acelaşi timp să se implanteze în regiunile rurale ce scăpaseră pînă atunci de influenţa lor şi animînd acţiunea de creştinare dusă în rîndurile popoarelor germanice – încă păgîne – de către misionari ca sfîntul Bonifaciu în Thuringia şi sfîntul Corbinien de Freising în Bavaria.

Principala consecinţă a strînsei colaborări între cler şi mediile conducătoare a fost, după cum a arătat K. Bosl, legitimarea religioasă a situaţiei sociale de excepţie a aristocraţiei în raport cu ceilalţi oameni, liberi sau nu. Credinţa apărută atunci, potrivit căreia un sfînt nu poate fi decît nobil, iar un nobil are mai multe şanse de a deveni sfînt decît nimeni altul, nu era – cel puţin la origine – o suprastructură ideologică impusă de clasele dominante sau de Biserică. Ea îşi avea obîrşia în convingerea – comună creştinismului din Antichitatea tîrzie şi păgînismului germanic şi împărtăşită deopotrivă de dominatori şi dominaţi – că desăvîrşirea morală şi spirituală putea anevoie să se dezvolte în afara unui neam ilustru. De unde legătura strînsă ce se stabileşte în epoca respectivă – devenind apoi un loc comun hagiografic extrem de greu de pus în discuţie – între sfinţenie, putere şi nobleţea sîngelui.

Prima consecinţă a afirmării sfîntului nobil – *Adelheilige* – a fost excluderea oamenilor de origine socială obscură de la căile regale ale sfinţeniei pe care le constituiau pe atunci episcopatul şi demnitatea abaţială. Vreme îndelungată, oameni simpli – masa anonimă de şerbi lipsiţi de spirit şi libertate, în ochii aristocraţiei – nu vor mai putea accede la onoarea altarelor decît prin viaţa eremitică, iar aceasta nu a fost prea răspîndită în Occident pînă în secolul al XI-lea. Într-o societate în care sărăcia şi asceza extremă erau marginalizate, slujitorii lui Dumnezeu păstraţi în amintire după moarte au fost mai ales întemeietorii de biserici sau mănăstiri, recunoştinţa clericilor şi a călugărilor manifestîndu-se prin redactarea unei *Vita* sau prin instituirea unui cult în cinstea lor. De altfel, familiile nobile le-au stimulat rîvna, împărţindu-le chiar ele relicvele celor mai iluștri membri ai lor. Aşa au făcut, de pildă, primii carolingieni cu strămoşul lor, sfîntul Arnulf, episcop de Metz († cca 640), sau cu sînta Gertrude de Nivelles († 659), fiica intendentului palatului Pépin de Landen şi

a sfintei Itte, sora sfintei Begga. La aceste personaje, atât masculine, cât și feminine, și prin intermediul biografiilor lor se exprimă o nouă concepție asupra sfințeniei, bazată pe o naștere ilustră, exercitarea autorității și deținerea de bogății adesea considerabile, puse în slujba răspîndirii credinței creștine. Cîteodată, mai ales la bărbați, se adăugau frumusețea fizică și prestața, precum și o deosebită afabilitate în relațiile sociale. Sîntem foarte departe de idealul ascetic al secolului al V-lea și chiar mai departe de sfinții de la începutul creștinismului.

În ansamblu, Occidentul avea să moștenească de la Evul Mediu timpuriu o întreagă serie de reprezentări mentale în domeniul sfințeniei, ce nu vor fi decît lent și parțial repuse în discuție de-a lungul secolelor următoare. Printre trăsăturile fundamentale figurează preponderența masculină (90% dintre sfinții epocii respective sînt bărbați), preponderența adulților – pe atunci copilăria nu trezea vreun interes deosebit – și în special legăturile strînse între nașterea aristocratică și desăvîrșirea morală și religioasă.

2. De la sfințenia ca funcție la urmarea lui Hristos

Regi sfinți și călugări angelici (secolele X-XI)

În acest context religios foarte particular, reflectare a unei societăți nobile pe cale de a se afirma și a strînsei alianțe între Biserică și putere ce caracterizează epocile carolingiană și postcarolingiană, apar primii regi sfinți. În Evul Mediu timpuriu existaseră deja cîțiva – sfîntul Sigismund († 523), rege al burgonzilor, care s-a dezis de arianism și a întemeiat abația de la Saint-Maurice d'Agaune, în Valais, sau sfîntul Edmond († 839), rege al regatului East-Anglia, asasinat de danezi și considerat apoi martir al credinței creștine. Dar în afara celor cîteva cazuri particulare, prestigiul conferit de sfințenie nu i-a interesat cîtuși de puțin pe suveranii din Occident, atât timp cît s-au putut bizui pe menținerea unei sacralități păgîne sau magice legate de puterea regală sau de anumite însușiri ale deținătorilor ei, ca părul lung la merovingieni. În schimb, noile dinastii instituite în Europa între secolele al VIII-lea și al X-lea – Carolingieni, Ottonieni, Capetieni etc. – au preferat să se sprijine pe Biserică în dorința lor de legitimare. În acest scop, ele au reînnoit tradițiile imperiului creștin, așa cum supraviețuiau ele în Bizanț, și le-au completat cu ritualul ungerii și al încoronării pus la punct în Spania pentru consacrarea regilor vizigoți. Prin mirul primit în acea zi, regele se deosebea de aristocrația laică și înclina de partea așa-numiților *oratores*, devenind un fel de „episcop din exterior” căruia Biserica se străduia să-i orienteze și să-i moralizeze faptele. Atît în

Anglia, cît și pe continent, în jurul funcției regale s-a dezvoltat o întreagă ideologie a lui *rex justus*, foarte marcată de influența Vechiului Testament. Expresia ei cea mai reușită o găsim în *Viața capețianului Robert cel Pios* († 1031), scrisă de călugărul Helgaud de Fleury, care, trecînd peste viața matrimonială foarte complexă și puțin edificatoare a suveranului, a pus accentul pe aspectul liturgic al regelui-preot. Dacă nu este calificat drept sfînt, totuși Robert apare, în acest text celebru pe bună dreptate, ca un intercesor privilegiat între oameni și Dumnezeu, care îi acordase favoarea de a vindeca în chip miraculos scrofulele prin simpla putere a atingerii regale. Așa a început în Franța tradiția regilor taumaturgi, atît de bine analizată de M. Bloch.

În aceeași epocă, în țările periferice ale Occidentului recent creștinate, procesul de sacralizare a puterii regale a căpătat forma unei sanctificări personale a anumitor suverani. A fost cazul în special pentru unii care au murit de moarte violentă în circumstanțe tragice, ca sfîntul Venceslas († 929) în Boemia, asasinat la ordinul mamei și al fratelui său, ori sfîntul Olav în Norvegia, ucis în 1030 în bătălia de la Stiklestad. În venerația care a înconjurat rapid aceste personaje, este foarte greu să deslușim ceea ce ține de o sacralitate păgînă și de intervenția Bisericii. De exemplu, Olav era ultimul descendent al dinastiei Yngling, ce se pretindea de origine divină, dar a fost și artizanul creștinării Norvegiei. În orice caz, clericii l-au prezentat ca pe un martir, asimilat cu Hristos prin moartea singeroasă și prin minunile care i-au urmat. Mai tîrziu avea să devină sfîntul național al țării sale, iar la sfîrșitul Evului Mediu va fi considerat *rex perpetuus* al acesteia. Alături de Suedia și Danemarca, unde întîlnim pînă în secolul al XIII-lea multe cazuri similare, trebuie să menționăm mai ales Ungaria, unde dinastia Arpadienilor și-a păstrat, după convertirea la creștinism, prestigiul sacral deținut în epoca păgînismului: din 1083, Biserica a recunoscut sfințenia regelui Ștefan († 1038), care și-a făcut poporul să se boteze, și pe cea a fiului său Imre († 1031), cărora li se adaugă ceva mai tîrziu regele Ladislau († 1095). În Anglia, cultul regelui anglo-saxon Eduard Confesorul († 1066) a luat o dimensiune națională, începînd din secolul al XII-lea, cînd Plantagenetii au încercat să introducă, după modelul Franței, ideea unei regalități sacre și taumaturgice. Chiar în regiunile centrale ale creștinătății, unde tipul sfîntului rege a rămas o excepție, au existat tentative mai mult sau mai puțin reușite de a crea o „aură” de sfințenie în jurul unor prințese, ca regina Matilda († 968), soția lui Henric I, în onoarea căreia au fost scrise, în Saxa, în epoca ottoniană, două *Vitae* successive, sau împărăteasa Adelaida († 999), văduva lui Otto I, canonizată de Urban al II-lea în 1097. Ivite în urma întîlnirii dintre voința de autocelebrare a neamului proprie dinastiilor ajunse pe culmile puterii și recunoștința pe care călugării sau călugărițele ardeau de nerăbdare să și-o manifeste față de binefăcătoarele lor, asemenea culte constituie expresia unei societăți în care Biserica accepta să-i sanctifice pe

strămoșii regelui pentru a-i apăra legitimitatea și a consolida o putere amenințată, în anumite cazuri, de ascensiunea feudalității.

Chiar pe vremea când se afirma cu succes acest tip de sfințenie foarte lumească, printre clerici se dezvoltă un ideal ce pune în valoare profesiunea monastică și face din mănăstire anticamera paradisiului. Astfel de concepții nu erau noi, dar au dobândit o credibilitate reală din momentul în care monahismul benedictin, sub acțiunea unor fermenți spirituali foarte activi, a început să se reformeze. Restaurarea a trecut prin reinstituirea practicii religioase regulate, în special în domeniul liturghiei, și prin exaltarea virginității, considerată drept punctul central al desăvârșirii creștine. Călugării sînt sfinți la modul colectiv întrucît se roagă și sînt neprihăniți. Făcîndu-i asemănători cu îngerii și contrastînd cu moravurile puțin edificatoare ale clerului secular, această existență le-a atras bunăvoința credincioșilor. Ade-vărat soldat al lui Hristos (*miles Christi*), călugărul, după Odon de Cluny, împlinește, prin renunțarea la orice proprietate particulară, la violență și la viața sexuală, taina milosteniei, iar prin sacrificiul său face posibilă mîntuirea omenirii păcătoase. Anticipare a împărăției lui Dumnezeu pe pămînt, mănăstirea constituie locul prin excelență al sanctificării. Nu întîmplător, marii abați clunisieni, ca sfîntul Bernard mai tîrziu, au încercat să-i atragă pe toți oamenii, clerici sau laici, la care descopereau remarcabile calități umane și religioase; cîteodată, acest fapt nu convenea anumitor papi sau episcopi, deoarece ei îi vedeau retrăgîndu-se la mănăstiri pe cei mai buni creștini de care Biserica ar fi avut nevoie.

În climatul spiritual foarte marcat de cenobitismul benedictin, este normal ca personajele care au reținut cu precădere atenția contemporanilor lor să fi fost reformatori ai monahismului ca Gérard de Brogne († 959), cel care a restaurat mănăstirea cu același nume din Hainaut, preafericitul Jean de Gorze († 974) în Lorena și mai ales marii abați de la Cluny, sfîntul Odilon († 1048) și sfîntul Hugues († 1108), sub conducerea cărora congregația burgundă a atins apogeul. Dar pentru a da o idee exactă despre strălucirea sfințeniei monastice, s-ar cuveni să adăugăm la aceste personalități majore numele cîtorva zeci de bărbați și, într-o mai mică măsură, de femei care au marcat prin intensitatea vieții lor spirituale o anumită abatie sau un anumit priorat¹. Ar trebui mai ales să subliniem extraordinarul impact al idealului monastic asupra tuturor celorlalte forme de viață creștină, de la cea a episcopului și a preotului pînă la cea a laicilor, după cum o dovedește exemplul sfîntului Géraud d'Aurillac († 909), un conte din Auvergne pe care biograful său, Odon de Cluny, îl face să se comporte ca un călugăr rătăcit în lume.

Unul dintre factorii principali ai succesului deosebit cunoscut de modelul monastic în Evul Mediu timpuriu constă în aceea că el

1. Mănăstire condusă de un prior (n.t.).

corespundea perfect ideii pe care oamenii de atunci și-o făceau despre sfințenie, ce reprezenta pentru ei o problemă a „profesioniștilor”. Oare nu doar fiii sfântului Benedict trebuiau să se comporte în permanență ca niște oameni religioși, spre deosebire de credincioși și chiar de clerici, care nu erau astfel decât într-un mod mai mult sau mai puțin episodic? Oare rugăciunile și sacrificiul euharistic dăruit de ei spre mîntuirea sufletelor nu urcau zi și noapte spre tronul lui Dumnezeu? De aceea masele, simțindu-se descalificate *a priori* în cursa pentru sfințenie, lăsau asupra lor grija de a asigura funcția de mediere între cer și pămînt, în lipsa căreia nici o societate nu putea supraviețui, în opinia oamenilor din această epocă.

*Pe urmele lui Hristos : viață apostolică
și desăvîrșire evanghelică (secolele XII-XIII)*

Totuși, de la sfîrșitul secolului al XI-lea, modul de viață al benedictinilor clasici a făcut obiectul unor critici aspre, iar spiritele cele mai severe au căutat alte căi de sanctificare, în special eremitismul, care a cunoscut pe atunci un avînt remarcabil. Acest fapt corespundea nu doar unei nevoi de diversificare a experiențelor religioase, nevoie absolut firească într-o societate care, renunțînd la o îndelungată închidere în sine, cunoștea o rapidă expansiune în domeniile demografic, economic și cultural. De fapt, în profunzime, se modifică însăși natura sfințeniei : într-adevăr, ea încetează a mai fi rodul contemplării tainei infinite a unui Dumnezeu cu totul altul și aproape inaccesibil, spre a deveni o imitare a lui Hristos, „image vizibilă a unui Dumnezeu invizibil”, care trebuie urmat pas cu pas pentru a accede într-o zi la veșnicia preafericită. Transformarea legată de redescoperirea vieții lăuntrice a avut consecințe foarte profunde în domeniul spiritual. Chiar dacă, în secolul al XII-lea, monahismul a rămas calea regală ce trebuia urmată pentru a ajunge la desăvîrșire, totuși el a suferit influența noului climat și s-a străduit să răspundă mai bine aspirațiilor religioase ale epocii. Clunisienii au pus accentul exclusiv pe aspectele liturgice și eshatologice ale vieții religioase și, de aceea, li s-a reproșat că au exclus înfruntarea lumii prin muncă și apostolat. Revenind, cu Cîteaux, la litera și spiritul regulii stabilite de sfîntul Benedict, sfîntul Bernard vede în călugăr, înainte de orice, un penitent care a părăsit lumea pentru a-și plînge păcatele. Nu este vorba doar de o reînnoire a austerității în raport cu abandonarea disciplinei, reală sau presupusă, de la Cluny : în spiritualitatea noilor ordine monastice și canonice create la începutul secolului al XII-lea, ascetismul nu este decât punctul de plecare al unui proces – cele șapte trepte ale iubirii – care îi va îngădui călugărului să ajungă treptat la îndumnezeire, din care abatele de Clairvaux face punctul final al itinerarului spiritului spre Dumnezeu.

Permanența formelor instituționale ale monahismului și a idealurilor monastice nu trebuie să ne disimuleze profunzimea mutației produse în această epocă. Dacă numărul sfinților sporește considerabil în Occident, aceasta se întâmplă nu numai din cauză că bărbații și femeile din secolele XII-XIII au căutat desăvârșirea cu mai multă pasiune decât predecesorii lor. Înainte, un om nu putea deveni sfânt decât în cadrul unui *ordo*, în principal *ordo monasticus*, avînd în sine o valoare sanctificatoare, sau prin îndeplinirea perfectă a datoriei, ceea ce era valabil numai pentru regi, regine și, mai general, pentru deținătorii puterii. Însă noua mentalitate ce se afirmă pune accentul pe necesitatea unui angajament personal al individului: la cistercieni sau la premontrezi, nu mai sînt acceptați copii sau laici donatori de bunuri către Biserică, ci numai „convertiți”, adică adulți care au ales în mod voit să-l urmeze pe Hristos (*sequela Christi*). Așadar, sanctificarea devine, înainte de orice, o aventură personală și o exigență interioară, resimțită sub forme diferite în funcție de persoane și locuri, dar supusă în toate cazurile imboldurilor iubirii.

Repercusiunile noii stări de spirit au fost considerabile: „A-l urma despuiat pe Hristos despuiat” – potrivit formulei după care s-au inspirat predicatorii itineranți ca sfîntul Giovanni Gualbert în Italia († 1073) sau Robert d'Arbrissel în Franța († 1116) – însemna într-adevăr să trăiești în sărăcie și așceză, să te pui în slujba sărmanilor și a leproșilor, să le aduci pe prostituate pe calea cea bună. Săracii de bunăvoie erau ridicați în slăvi. În plus, din rațiuni proprii Bisericii, papalitatea, prin Grigore al VII-lea, a subliniat caracterul malefic al puterii pămîntești și le-a reproșat împăraților și regilor comportamentul lor prea puțin creștinesc. Chiar dacă toți clericii au fost departe de a urma aceste căi extreme, puterea laică a ieșit desacralizată din lupta pentru investitură și singurii suverani recunoscuți de Biserică au fost cei care, ca Ludovic cel Sfînt († 1270), i-au favorizat acțiunea, dînd în același timp exemplul în materie de cucerire și morală personală. *A contrario*, declinul sfințeniei ca funcție este atestat prin aceea că, în 1166, canonizarea lui Carol cel Mare – efectuată de un antipapă la insistențele lui Frederic I Barbarossa – nu a fost niciodată ratificată de Biserica romană.

Evoluția spre o spiritualizare accentuată a noțiunii de sfințenie a fost accelerată prin dezvoltarea procedurii de canonizare, care a ajuns să-i rezerve papei dreptul exclusiv de a decide ca ultimă instanță în acest domeniu, fapt petrecut la începutul secolului al XIII-lea. Nu era vorba doar de o victorie a centralizării romane sau de o problemă de disciplină ecleziastică. Într-adevăr, stăpînirea pusă de Sfîntul Scaun pe cauza sfinților a fost însoțită de instituirea unui control asupra puterilor și miracolelor slujitorilor lui Dumnezeu, supuși unei cercetări atente din partea curții pontificale, după ce au fost atestate de cei care i-au cunoscut sau au beneficiat de intervenția lor, în

cadrul unui proces de canonizare. De acum încolo, în Occident vor exista două categorii de sfinți: cei care, fiind aprobați și recunoscuți ca atare de papă, pot face obiectul unui cult liturgic, și ceilalți, care vor trebui să se mulțumească doar cu o venerare locală.

Or, după cum dovedesc canonizarea sfântului Francisc din Assisi și aceea a sfântului Dominic, întemeietorii ordinului fraților minoriți și, respectiv, cel al fraților predicatori, adepți ai sărăciei mendicante, Biserica s-a străduit să promoveze în secolul al XIII-lea tocmai noul model de sfințenie apostolică și evanghelică, bazat pe idealul urmăririi lui Hristos (*sequela Christi*). Dar, în funcție de regiuni, această aspirație s-a întrupat în tipuri umane foarte diferite: la nord de Alpi, legătura existentă din Evul Mediu timpuriu între naștere aristocratică, putere și sfințenie a rămas foarte puternică, iar ierarhia terestră coincide aproape perfect cu ierarhia celestă. Desigur, un număr crescând de laici și de femei și-au câștigat în această epocă slava altarelor, dar cei mai mulți au fost regi ca Ludovic cel Sfânt, împăratul ca soția lui Henric al II-lea, Cunegunda, canonizată în 1200, sau prințese ca sfânta Elisabeta de Thuringia († 1231), fiica regelui Ungariei, Andrei al II-lea, și a sfintei Edwiga († 1243), ducesă de Polonia. Chiar și atunci când vor fi prevalat noile valori religioase de smerenie și sărăcie răspindite de ordinele mendicante, prejudecata favorabilă nobleței se va menține, iar recrutarea noilor sfinți va rămâne extrem de elitistă din punct de vedere social, astfel că hagiografii din aceste regiuni se vor strădui mereu să-i înzestreze cu o origine ilustră pe slujitorii lui Dumnezeu a căror naștere era obscură sau nesigură.

Cu totul altfel stăteau lucrurile în aceeași epocă în țările mediteraneene și, mai ales, în Italia, unde proporția de sfinți originari din clasele conducătoare este mult mai puțin ridicată. Numeroși în secolul al XIII-lea în Franța și Anglia, sfinții episcopi dispar în această perioadă din sfera în care opinia publică meridională își găsea eroii. În schimb, *vox populi* s-a orientat aproape exclusiv spre bărbați și femei care nu s-au remarcat prin exercitarea unei funcții sau printr-o naștere ilustră, ci prin încercările îndurate din dragoste de Dumnezeu și de aproapele. Aici, cu unele excepții, nu se mai pune problema morții violente și a vărsării de sânge. Pentru ca o faimă de desăvârșire să ia naștere, importante sînt, înainte de toate, lipsurile și suferințele suportate în mod voit de slujitorii lui Dumnezeu. Sfințenia mediteraneană se definește ca un tip de viață și un model de comportament bazate pe sărăcie și renunțare. Dar de-acum încolo este vorba de un ascetism de conformitate, ce tinde să-l facă pe om asemănător cu Hristos, „cel ce n-avea unde să-și pună capul”, și cu victima vrednică de milă a Calvarului. Sfântul Francisc († 1226), Săracul din Assisi și stigmatizatul de la Alverno, a dus cu siguranță cel mai departe strădania de a actualiza mesajul evanghelic într-o

existență pămîntească, pînă la a reproduce Patima lui Hristos în propriul trup. Viața lui constituie expresia deplină a noii concepții asupra sfințeniei, rod al unei experiențe lăuntrice și al unei iubiri ce se străduia să regăsească în toate fapăturile, și în special la cele mai nenorocite, chipul lui Dumnezeu.

În țările mediteraneene, perceperea imediată a sfințeniei pe baza unei identificări cu Hristos îndurător și răbdător s-a efectuat în folosul unor categorii foarte diverse: eremiți și schimnice, pelerini rătăcind pentru Dumnezeu și murind pe drum, întemeietori de aziluri și ospicii, binefăcători ai săracilor ca sfîntul Omobono din Cremona († 1197), primul sfînt laic, nenobil, canonizat (1199). Prin intermediul faptelor de milostenie, numeroși laici din medii modeste sau burgheze își atrag onorurile cultului local. Dar, pînă și în regiunile situate la nord și vest de Alpi, unde modelele aristocratice păstrau o preponderență strivitoare, conținutul experienței trăite de sfinți evoluează considerabil în raport cu epoca anterioară. O comparație între două sfînte prințese – una din secolul al XI-lea, cealaltă din secolul al XIII-lea – ne permite să surprindem mutația produsă în acest interval: pe la 1105, călugărul Turgot a scris *Viața sfîntei Margareta*, regina Scoției († 1093), străduindu-se să arate că ea a meritat să fie venerată pentru comportamentul exemplar ca soție, mamă și suverană, lăudînd-o pentru sfaturile bune date soțului și copiilor săi și pentru ajutorul acordat fără rezerve oamenilor Bisericii. Cu mai puțin de un veac și jumătate mai tîrziu, sfînta Elisabeta († 1231), soția landgrafului Ludovic al IV-lea de Thuringia, a devenit celebră în toată Germania – și nu numai – pentru milostenia sa. Dar, în afara originii lor aristocratice, cele două femei – atunci cînd le cercetăm cu atenție biografia – nu au prea multe în comun: prințesa maghiară nu a întemeiat nici o abație, nici o biserică, ci un azil pentru săraci. Înainte de a rămîne văduvă, a dus, într-adevăr, viața unei suverane, dar numai în aparență, căci participa la ospețe fără să mănînce nimic și lua resturile pentru a le împărți săracilor. Spre indignarea celor din anturajul său, refuza chiar să se atingă de alimentele provenite de pe domeniile unde puterea seniorială se exercita în chip nedrept. După moartea soțului, nu s-a lăsat pînă ce nu și-a părăsit castelul familial din Wartburg și chiar propriii copii, pentru a trăi în aceleași condiții ca bolnavii și leproșii, în folosul cărora și-a cheltuit toată averea și pe care i-a slujit cu propriile-i mîini pînă la moarte. Astfel apare limpede procesul de interiorizare a sfințeniei, bazată de acum încolo – dincolo de diferențele de mediu social – pe o comună pietate față de umanitatea lui Hristos și pe dorința de a-l urma, imitîndu-l.

*Cuvîntul inspirat: mistici, profeți și predicatori
(secolele XIV-XV)*

De la sfîrșitul secolului al XIII-lea, curentul evanghelic – care cu cîteva veacuri mai înainte se identificase cu ordinele mendicante – a intrat în conflict cu Biserica, după cum o dovedește revolta călugărilor franciscani împotriva papalității. Aceasta a renunțat la un ideal devenit suspect, ale cărui teme au fost în parte reluate de mișcări eretice, ca aceea a lui Fra Dolcino, sau de contestatari izolați. Cu Avignon, procesul de clericalizare a Bisericii și transformarea ei în aparat de putere s-au accentuat și mai mult. Ca urmare, se constată apariția unor noi forme de sfințenie, în afara unei instituții din ce în ce mai puțin capabile să răspundă aspirațiilor religioase ale credincioșilor. În acest context trebuie situate avîntul misticii – care s-a afirmat din a doua jumătate a secolului al XIII-lea în Germania, Flandra și Italia, înainte de a se extinde la ansamblul creștinătății în jurul anului 1300 – și mai ales ascensiunea profetismului vizionar, a cărui influență nu a încetat să sporească profitînd de crizele consecutive Marii Schisme din 1378.

Aspectul cel mai remarcabil al mișcării este, fără îndoială, locul deținut de femei, în special de laice. Excluse de la funcția cuvîntului în sînul Bisericii, ele și-o arogă în virtutea elecțiunii divine. Plasîndu-se sub îndrumarea unui confesor sau director de conștiință, de foarte multe ori ele nu au întîrziat să inverseze relația de autoritate în folosul lor, făcîndu-i pe aceștia din urmă secretarii sau purtătorii lor de cuvînt. Cazurile cele mai vechi de sfințenie feminină vizionară sînt cele ale Margaretei de Cortona († 1297), Clarei de Montefalco († 1308) și Angelei de Foligno († 1309). Este semnificativ că nici una dintre ele nu a fost canonizată în Evul Mediu, deși s-au bucurat – atît în timpul vieții, cît și după moarte – de un mare prestigiu spiritual, chiar în măsura în care ele prelungeau, transpunîndu-le într-un alt registru, intuițiile fundamentale ale franciscanismului. În orice caz, cu ocazia procesului de canonizare a sfintei Clara de Montefalco, în Umbria, fenomenele paramistice și viziunile au fost luate în considerare pentru prima oară de Biserica romană și au dat loc unei cercetări speciale. Dincolo de toate motivele de circumstanță pe care le putem găsi în fiecare caz particular, eșecul lor este cauzat, fără îndoială, de neîncrederea inspirată clericilor de aceste femei; afirmînd că unirea cu Dumnezeu în fuziunea plină de dragoste a dorințelor era posibilă încă de aici, de pe pămînt, ele riscau să-i deposeze de rolul lor de intermediari obligatorii între oameni și lumea cealaltă. Aspectul profetic al sfințeniei feminine s-a accentuat în cursul secolului al XIV-lea, după cum constatăm la sfînte ca Brigitte de Suedia († 1373) – care, din 1343, a primit și a făcut cunoscute revelații cu privire la caracterul urgent al întoarcerii

papalității la Roma, la reforma Bisericii și convertirea credincioșilor – sau sfânta Catherina de Siena († 1380), care a urmărit cu înflăcărare aceleași obiective.

Oricât de diverse au fost sensibilitățile și culturile lor, aceste femei – și multe altele, mai puțin cunoscute, cu o faimă locală – au procedat în același fel: nu au încercat să se adreseze mulțimii, ci să promoveze reformele la vârful ierarhiei. De unde aspectul socialmente elitist al intervențiilor lor, care au luat forma unor apeluri adresate oral și în scris papilor, suveranilor și mai-marilor acestei lumi. În majoritatea cazurilor, chiar dacă le critică neajunsurile, vizionarele nu pun în cauză instituțiile existente, ci se străduiesc să le aducă în situația de a-și îndeplini menirea: papa să nu se lase acaparat de problemele politice și de grijile puterii pămîntești! Regele Franței să nu-și piardă din vedere misiunea sacră, în pofida obiecțiilor aduse de sfetnicii răi! Prin intermediul cuvîntului inspirat se exprimă un evanghelism care, întrucît nu-și mai găsește locul în structurile ecleziastice și sociale, încearcă să devină operant prin intervenția pe lîngă vîrfurile ierarhiei. Toate aceste sfinte așteaptă de la recurgerea la papă și la suverani o concentrare a energiilor creștinătății – slăbită de războaiele interne – și un salt spiritual care să permită realizarea, într-un sfîrșit, a reformei Bisericii; deși toată lumea o considera de dorit, reforma apărea, în concepția oamenilor, drept imposibilă. Pentru a-și impune convingerile, trimisele cerești dispuneau numai de două arme: amenințarea cu mînia lui Dumnezeu, sătul de păcatul oamenilor și de trădarea clericilor, și invocarea dragostei nesfîrșite și îndurătoare a Mielului jertfit, care și-a vărsat sîngele pentru mîntuirea omenirii. Ele s-au slujit de acestea cu un succes inegal, dar este neîndoielnic faptul că, în creștinătatea timpului – în curs de dezmembrare și secularizare –, au jucat rolul extrem de important de mărturisitori ai puterii spirituale care le-a adus un prestigiu considerabil.

Pentru Biserică, era primejdios să se permită dezvoltarea sfințeniei în afara ei și chiar întoarcerea acesteia împotriva sa, prin criticarea repetată a insuficiențelor sale. De aceea, de la sfîrșitul secolului al XIV-lea și în special în secolul al XV-lea, asistăm la o recucerire a opiniei publice de către elementele cele mai dinamice ale clerului, chiar pe terenul pe care se situaseră profeții și vizionarii: cel al cuvîntului, devenit o miză fundamentală într-o societate unde masele jucau un rol tot mai important, dar rămîneau în mare măsură excluse din lumea scrisului și a lecturii. Dacă analizăm lista principalilor sfinți de la sfîrșitul Evului Mediu, sîntem frapați în mod inevitabil de locul ocupat de predicatorii renumiți ai epocii: Vicente Ferrer († 1419), Bernardin din Siena († 1444), Giovanni de Capistrano († 1456), Jacques de la Marche († 1476) etc., toți proveniți, de altminteri, din ordinele mendicante și legați de mișcarea de respectare a normelor religioase care le regenerase pe acestea din urmă după crizele din secolul al XIV-lea. Desigur, nu era vorba de o noutate absolută,

iar în secolul al XIII-lea, Biserica deja canonizase oratori ca sfântul Anton de Padova, la frații minoriți, și sfântul Petru Martirul, la predicatori. Însă, în secolul al XV-lea, fenomenul capătă o amploare fără precedent: în întregul Occident, cu excepția câtorva eremiți, predicatorii sînt singurii religioși care au trezit entuziasmul mulțimilor, punîndu-și viața și puterile în slujba cuvîntului. Străbătînd Occidentul, din Aragon în Bretagne și din Italia în Polonia și Croația, acești religioși se deosebeau net de clerul cu care erau obișnuiți credincioșii: deplasîndu-se din oraș în oraș în cea mai mare sărăcie, ei aveau totuși timpul de a se face cunoscuți de ascultători, căci uneori le consacrau un întreg ciclu de predici – de exemplu, de-a lungul postului Paștelui –, ceea ce le permitea să se familiarizeze cu problemele unui oraș sau altul și ale locuitorilor. Mai mult decît la predici, intervențiile lor ne fac să ne gîndim la spectacole mari, bine puse la punct, adevărate „meetings” sau ședințe de „happening” în care erau în același timp organizatori și vedete. În general, ei vorbeau în aer liber, din înaltul unei estrade construite anume pentru asemenea ocazie și erau însoțiți de confesori ce își exercitau puterea de a absolve păcatele – rezervată episcopilor sau papei – și, uneori, de trupe de penitenți. Îndeplinind un fel de pelerinaj ispășitor, convertiții din ajun se consacrau exercițiilor de flagelare și devoțiune înainte ca oratorul să ia cuvîntul. Acesta trata despre marile adevăruri necesare mîntuirii, dar din perspectivă mai degrabă morală decît dogmatică. Preocupați să impresioneze și să emoționeze auditorii foarte largi, predicatorii își dădeau silința, înainte de orice, de a-i face pe credincioși să devină conștienți de păcatele lor și de a-i aduce la căință. În caz de succes, predicatorul cerea semne concrete ale revirimentului spiritual efectuat sub îndrumarea sa, iar misiunea se termina adesea cu un autodate, prilej cu care erau arse pe rug jocurile de noroc și găteliile nefolositoare ale femeilor. Însă dorința de convertire nutrită de acești sfinți mergea dincolo de morala individuală: conștienți că trăiesc într-o lume unde moravurile erau puțin influențate de mesajul creștin, ei s-au străduit să introducă Evanghelia în viața socială. De aceea, nu ezitau să joace rolul de „împăciuitori”, reconciliind familiile dușmane și clanurile rivale, și să lupte împotriva relelor care i-au lovit pe săraci și marginali. În urma predicărilor lor, au fost create aziluri pentru bolnavi și mai ales case de amanet pentru a lupta împotriva cămătăriei. Spre a da acestor inițiative garanții de stabilitate, slujitorii lui Dumnezeu au pus adesea în discuție puterile publice, determinînd aprobarea de către municipalități a noi regulamente sau statute comunale mai conforme cu etica creștină, în special împotriva luxului nerușinat al bogaților și contra practicilor comerciale și financiare ilicite ale burgheziei de afaceri. Astfel, în zorii Timpurilor moderne, sfințenia creștină relua tradiția de acțiune socială și de călăuzitoare din Evul Mediu timpuriu, ocultată de-a lungul câtorva secole de prestigiul idealurilor monastice și spirituale.

Pentru a da o idee exactă asupra reprezentărilor sfințeniei la sfârșitul Evului Mediu, nu este totuși posibil să ne limităm la personajele care au beneficiat de onorurile canonizării, căci, în această epocă și în acest domeniu, apar serioase discordanțe între ierarhia ecleziastică și credincioși: papalitatea a avut tendința de a rezerva slava altarelor unui număr mic de sfinți aleși pe sprânceană, al căror cult nu a obținut întotdeauna succesul scontat; cît despre popor, acesta era spontan înclinat să venereze bărbați, femei sau copii, al căror principal merit era acela de a fi pierit pe nedrept de moarte violentă. Printre „sfinții nevinovați” se cuvine să acordăm un loc special prețioșilor „martiri” ai evreilor, deosebit de numeroși în Anglia și în lumea germanică, precum tînărul Werner de Bacharach († 1287), extrem de popular din valea Rinului și pînă în Țările de Jos în secolele al XIV-lea și al XV-lea, sau Simon din Trento († 1475), al cărui cult, larg răspîndit în regiunile alpine și în nordul Italiei, a stîrnit controverse în rîndurile clerului. În general, Biserica romană a refuzat atunci toate formele de sfințenie legate de vărsarea de sînge. Dar ea a neglijat și figurile situate în inima devoțiunii, cum a fost cea a sfîntului pelerin și taumaturg, al cărui prototip cel mai celebru a fost, la vremea respectivă, sfîntul Roch, invocat împotriva ciumei începînd de la mijlocul secolului al XV-lea. În vreme ce bisericile și capelele se înălțau pretutindeni în cinstea acestui personaj a cărui biografie rămîne învăluită în mister, a trebuit să se aștepte secolul al XVII-lea pentru ca papalitatea să-l înzestreze cu un statut canonic în regulă. Semn că, la sfârșitul Evului Mediu și în ciuda controlului crescînd exercitat de cler în acest sector, poporul a rămas creator de sfinți.

3. Funcțiile sfinților în creștinătatea medievală

Un mort excepțional

Pentru majoritatea oamenilor din Evul Mediu, mai ales anterior secolului al XIII-lea, un sfînt este înainte de orice un mort ilustru, a cărui istorie nu era cunoscută cu precizie, dar despre care se știa că îndurase în timpul vieții tot felul de persecuții și suferințe din dragoste de Dumnezeu. De unde importanța fundamentală a trupului – singurul punct comun între slujitorii lui Dumnezeu și credincioșii care îi venerau – în dezvoltarea cultelor și a legendelor. Într-adevăr, împotriva lui s-au înverșunat călăii și uneori chiar sfinții: dezmembrat, mutilat de răutatea păgînilor sau de patima atotdistrugătoare a asceților, el își regăsea după moarte o misterioasă integritate, semn de elecțiune divină. În Evul Mediu, sfințenia este înainte de toate un limbaj al trupului, un discurs al „cărnii nepăsătoare”, pentru a relua fericita expresie a lui P. Camporesi.⁶

În această privință, este semnificativ că, în 1387, un sinod de la Poitiers a considerat utilă luarea de măsuri împotriva „oamenilor simpli care, la instigarea unor necredincioși, au căpătat obiceiul de a adora trupurile morților regăsite intacte și de a le venera ca și cum ar fi vorba de niște sfinți”. Chiar pentru clericii epocii, buna conservare a trupurilor după moarte era un criteriu necesar – dar nu suficient – pentru ca unui om să i se poată atribui titlul de slujitor al lui Dumnezeu. În afară de nedescompunere și de mireasmă, rămășițele sfinților posedau capacitatea miraculoasă – pe care o împărtășeau numai cu ostia sfințită – de a putea fi împărțite fără a-și pierde din eficacitate, adică din puterile acordate de Dumnezeu cu ocazia morții lor benefice. Acestea erau, la nivelul mentalității comune, fundamentele implicite ale cultului relicvelor, părți dintr-un trup sacrificat și fragmentat care, după exemplul celui al lui Hristos, nu înceta să fie izvor al vieții și făgăduință de regenerare. În acest context trebuie să ne situăm pentru a înțelege importanța mutărilor și a furturilor de moaște în viața religioasă medievală. Multă vreme, din aceste transferuri sau deplasări – însoțite uneori de înșelăciune, ba chiar de violențe – au fost reținute numai aspectele pitorești. De fapt, ele ocupau un loc central în societatea timpului, în măsura în care posedarea unui trup sfânt – și, pe cât posibil, a mai multora – era o necesitate vitală pentru colectivități, atât laice, cât și ecleziastice. Sfinții înșiși erau conștienți de acest lucru și, adesea, alegeau să-și aștepte sfârșitul fie la locul nașterii, fie acolo unde credeau că prezența rămășițelor lor ar putea exercita o influență binefăcătoare.

Astfel, eremitul italian Giovanni Bono († 1249), după ce și-a petrecut cea mai mare parte a vieții în apropiere de Cesena, în Romagna, atunci când și-a simțit sfârșitul aproape, s-a întors în orașul natal Mantova, din credință față de patria sa și pentru a combate – prin iradierea postumă a moaștelor sale – pe ereticii care, pe atunci, dețineau poziții solide în acea zonă. În același spirit, legendele medievale abundă în episoade în care rămășițele unui sfânt opun o fermă rezistență, devenind brusc foarte grele, la încercarea de transferare dezaprobată de acesta din urmă. În realitate, singurul criteriu absolut în domeniu era succesul sau eșecul: mutarea sau furtul relicvelor puteau fi întotdeauna justificate, indiferent de intențiile inițiale ale slujitorilor lui Dumnezeu, prin aceea că persoanele care le dețineau la origine le-au lăsat fără cinstirea cuvenită, într-un loc nedemn. În acest caz, a le duce în altă parte era o manifestare de pietate mai degrabă laudabilă decât reprobabilă. În secolul al XIII-lea, chiar atunci când papalitatea a afirmat cu Inocențiu al III-lea că „falsitatea sub vălul sfințeniei nu trebuie tolerată” și a încercat să impună un minimum de disciplină în această privință, rezultatele nu au fost nici pe departe la înălțimea așteptărilor. Când credincioșii considerau că sfinții nu aveau parte de o venerație suficientă, ei erau convinși că aveau întru totul dreptul de a le scoate la lumină moaștele și că

acesta era un act de pietate; de altfel, venerația era o noțiune vagă ce justifica eforturile depuse pentru a pune stăpânire pe relicve prin mijloace pașnice sau cu forța.

Asemenea concepții au fost cu atât mai stăruitoare cu cât aveau rădăcini mai adânci în cultura folclorică, al cărei ecou deformat, dar persistent îl regăsim în hagiografie, în special în unele *Vieți* de sfinți în limba vulgară a secolelor al XII-lea și al XIII-lea. Slujitorul sau slujitoarea lui Dumnezeu apar aici ca niște eroi neschimbați în timp, înzestrați de la naștere cu toate perfecțiunile și purtând permanent în ei harul divin; anii petrecuți în mijlocul oamenilor le permit doar să se facă recunoscuți ca sfinți prin manifestarea virtuților și puterilor lor taumaturgice. Este semnificativ că autorii acestor texte au preferat aproape întotdeauna să celebreze meritele unor personaje îndepărtate în timp și spațiu, punând accentul pe aspectele stranii, chiar neomenești din viața lor. Într-adevăr, răspunzând așteptării publicului lor, autorii încercau să evoce figuri admirate fără încetare, dar care nu puteau fi cu nici un chip imitate, tocmai pentru că desăvârșirea lor consta în abținerea: așa cum îl înfățișează această literatură, sfântul se înfrânează de la toate plăcerile celorlalți oameni, practicând castitatea și ascetismul la un nivel hiperbolic și trăind în goliciune trupească și renunțare. De aceea, la nivel popular, arhetipul sfințeniei va rămâne eremitul, om al privațiunii și al sărăciei. În fața unei desăvârșiri de neatins, masele reacționează în calitate de consumatori: potrivit așteptărilor lor, omul lui Dumnezeu trebuie să ofere omenirii aflate în păcat și suferință bucuria harurilor pe care i le-a adus jertfa sa. El este văzut, înainte de toate, ca un intercesor căruia îi revine sarcina de a-i ocroti pe cei ce îl invocă. Cel puțin pînă în secolul al XIII-lea, clericii împărtășeau această convingere și scriau *Vieți* ale sfinților și Cărți de miracole cu scopul de a răspîndi faima vreunui sanctuar și de a întări credința maselor.

O mîntuire accesibilă

Din secolul al XII-lea – și chiar din secolul al XI-lea în Italia –, o mutație lentă, dar profundă a început să afecteze reprezentările sfințeniei, în legătură cu transformările culturale și religioase petrecute atunci în Occident: alături de cultul relicvelor, a cărui modă nu a încetat pînă la Reformă, se dezvoltă forme de devoțiune consacrate unor bărbați și femei cărora opinia publică le-a acordat titlul de sfinți în mod spontan, ținînd seama de viața lor. Oamenii nu se mai mulțumesc să venereze intercesori faimoși sau necunoscuți a căror viață s-a derulat în veacuri îndepărtate și în ținuturi misterioase: ei manifestă un interes din ce în ce mai mare, îndeosebi în țările mediteraneene, față de figurile familiare și recente. Sfântul nu se reduce la un trup înzestrat cu puteri extraordinare; el se definește mai întîi ca o ființă vie. Mai mult decît cultul martirilor, axat pe

moartea slujitorilor lui Dumnezeu, noua concepție reia tradiția sfântului Antonie, a Părinților pustiei și a penitentelor care, de la Maria Magdalena la Thais și Pelagia, au fascinat spiritele în lumea bizantină și în Orientul creștin. De aceea, să nu ne mirăm când găsim, printre cei recunoscuți ca sfinți în Occident după anul 1000, numeroși eremiți ca sfântul Romuald și sfântul Giovanni Gualbert în Italia și, în general, asceți și convertiți al căror mod de viață i-a adus în atenția credincioșilor.

Sfântul viu era recunoscut în primul rînd pentru că a împlînzit în el natura, ceea ce îi dădea în schimb o putere supranaturală asupra forțelor naturii și animalelor. Astfel, eremiții fac să țîșnească un izvor lîngă chilia lor și să înflorească o bucată de lemn uscat înfiptă în pămînt. Ei trec prin foc fără să se ardă și, la un simplu semn, păsările care tulburau cu trîlurile lor slujba religioasă amuțesc. Regăsim aici, subiacent, un model antropologic comun unor religii diferite – în special islamul –, în mod fundamental lipsit de orice conotație morală sau idee de exemplaritate, referința creștină fiind adesea asigurată în hagiografie doar printr-o asimilare a renunțărilor ascetice ale slujitorului lui Dumnezeu cu suferințele lui Hristos. Nu este sigur că această apropiere a fost făcută spontan de mulțimile ce năvăleau pentru a-l vedea și a-l atinge. Dacă modelul a cunoscut pe atunci un asemenea succes, faptul se datorează în primul rînd eficacității lui: punîndu-și puterea supranaturală în slujba oamenilor și cu precădere a celor defavorizați, bolnavii și prizonierii, sfântul apare înainte de orice drept persoana medierilor reușite. Prin exorcism, alungă diavolii și îi reintegrează pe marginali și excluși în grupurile lor de origine. Fiindcă are prestigiu și inspiră teamă, el pune capăt răzbunărilor, îi împacă pe dușmani și restabilește buna înțelegere acolo unde domneau ura și vrajba. Dar dacă am vedea în el doar un negociator abil, potolind discordiile prin iscusința lui, ar însemna să-i micșorăm rolul. În realitate, autoritatea lui ține simultan de felul său de viață și de exterioritatea lui în raport cu cei care îi solicitau intervenția. Proveniți adesea din elita socială și culturală, oamenii lui Dumnezeu erau în orice caz străini de umanitatea obișnuită. Făcîndu-i „inumanii”, asceza îi detașa și mai mult de aceasta. Ei rup legăturile familiale și economice care îi unesc cu lumea, evită compania femeilor ce ar fi putut contribui la a-i fixa într-un loc bine determinat; de aceea, apar în ultimă instanță ca singurele persoane absolut libere și independente în sînul unei societăți adesea paralizate de tensiuni interne și contradicții. Prin urmare, nu e de mirare că, pentru aceasta din urmă, ei au constituit deseori ultima scăpare în caz de dificultate sau criză. Oameni de credință angajîndu-și întreaga viață într-un rămășag, ei oferă prin simpla lor prezență un leac pentru neliniște și un răspuns la nevoia de certitudine manifestată de cei ce li se adresează. La acest nivel intervine dimensiunea religioasă a sfințeniei: de la slujitorii lui Dumnezeu se aștepta cu adevărat să-și consacre energia supranaturală acumulată în ei pentru

restabilirea relațiilor normale între oameni, precum și între oameni și natură, acolo unde le-a distrus diavolul. Prin miracol, ordinea lumii, tulburată de păcat, va fi reinstaurată. Căci la rădăcina răului se afla aproape întotdeauna o greșală pe care, prin luciditatea lor spirituală, sfinții o deslușeau și o puneau în evidență. Când păcatul era prea adânc înrădăcinat, ei se mulțumeau să prevadă și să anunțe catastrofele pe care acesta nu întârzia să le atragă după sine la timpul convenit. De aceea, omul lui Dumnezeu este, în mod indisociabil, un taumaturg și un profet deopotrivă.

Astfel, sfinții – morți sau vii – constituiau pentru credincioși un sacru accesibil, independent de orice mediere clericală, de vreme ce, pentru a beneficia de virtutea (*virtus*) lor, era suficient să meargă la sălașul lor când erau încă în viață sau la mormântul lor după moarte. În curînd – în orice caz, începînd cu secolul al XIII-lea –, nici măcar nu va mai fi necesară deplasarea la un sanctuar pentru a fi ascultată rugăciunea: o simplă invocație, urmată de un legămînt implicînd făgăduirea unei ofrande, va fi suficientă pentru a stabili între credincios și protectorul său ceresc o relație de natură să-l facă pe cel dintîi să beneficieze de intervenția celui de-al doilea. Dar cînd recurgeau la un sfînt viu, așa cum se întîmpla din ce în ce mai frecvent, mai ales în țările mediteraneene, oamenii își asumau riscul de a-l vedea pe omul lui Dumnezeu încercînd să meargă mai departe de cererile de vindecare și ocrotire pe care i le adresau. În general, credincioșii refuzau să se lase purtați pe acest teren, după cum o dovedește reacția unui notar plecat să-l întîlnească pe sfîntul Pietro del Morrone (viitorul Celestin al V-lea, † 1294) în singurătatea lui din vîrfurile munților Abruzzi: „Să ne ocupăm numai de motivul venirii mele” – i-a răspuns el sec eremitului care, știind că avea de-a face cu un desfrînat notoriu, încerca să aducă în discuție viața lui. În ochii solicitantului, funcția unui sfînt era aceea de a vindeca, și nu de a converti. Dar, pentru interlocutorul său, puterea taumaturgică al cărei deținător era reprezenta un dar de la Dumnezeu, și nu un privilegiu personal. De aceea, se străduia să subordoneze acordarea favorii cerute la renunțarea de către vizitator la anumite comportamente reprobabile din punct de vedere moral. Astfel, cu ajutorul unor asemenea întîlniri, vedem conturîndu-se întrebuintarea pastorală a sfințeniei ce se va dezvolta în ultimele veacuri ale Evului Mediu.

Ajutoare pentru Biserică și pilde pentru credincioși

În momentul în care creștinătatea occidentală a conștientizat faptul că sfinții nu erau doar făcători de miracole sau moaște formînd averea unui sanctuar sau altul ci, după expresia sfîntului Toma, „templele și mijlocitorii Sfîntului Duh”, cinstirile și cultul închinatelor lor au căpătat o altă semnificație, care nu le-a eliminat pe cele precedente, ci li s-a adăugat. Unul dintre textele cele mai remarcabile

în această privință este bula de canonizare a sfântului Dominic, din 1234. Într-adevăr, papa Grigore al IX-lea trece aici în revistă diferitele categorii de slujitori ai lui Dumnezeu care s-au succedat de la începuturile creștinismului. El începe prin a evoca pe martiri, „cei ce au dat Bisericii, infinit sporite, copii din toate națiile de pe fața pământului”. Dar cum, după aceea, „trufia a venit imediat după apariția mulțimii și răutatea libertății”, Dumnezeu i-a adus atunci la viață pe sfântul Benedict și fiii săi, a căror trupă a „restabilit, prin fericita societate bazată pe o coabitare plină de har, binele vieții comune, pierdut din vedere din cauza mulțimii prea mari”. Totuși, cu timpul, monahismului benedictin primitiv secătându-i puterea, Dumnezeu, „ca pentru a-și reface oastea obosită”, a trimis apoi ordinele de la Cîteaux și Fiore, care au reîntronat în toată puritatea sa proslăvirea divină. Dar acest lucru nu a fost de ajuns pentru a stăvili înaintarea răului, așa că „la ceasul al unsprezecelea, când ziua se îngână cu noaptea [...], Dumnezeu a trezit duhul sfântului Dominic și i-a dat forța și privilegiul divinei predicări. La vederea sa, toată secta ereticilor începu să tremure, în vreme ce Biserica credincioșilor tresări de bucurie”. În ciuda unei anumite emfaze specifice acestui gen de documente pontificale, textul conține afirmații foarte importante despre rolul sfinților în viața Bisericii. Să reținem mai întâi că pentru acest papă, care i-a cunoscut personal pe sfântul Francisc și pe sfântul Dominic, principala manifestare a sfințeniei celui din urmă constă în crearea unei mișcări religioase. În ochii săi, ordinul fraților predicatori reprezintă însăși milostenia sfântului Dominic realizată în timp și spațiu. De aceea, el pune accentul nu atât pe calitățile personale ale sfântului Benedict, ale sfântului Bernard sau ale sfântului Dominic, cât pe fecunditatea și repercusiunile istorice ale acțiunii lor.

Conștiința valorii ecleziastice a sfințeniei exista deja în Antichitatea creștină, dar din perspectiva unei anumite Biserici particulare, căreia un martir sau un episcop îi devenea, după moarte, ocrotitor recunoscut. Din secolul al XIII-lea, Biserica universală, condusă de Vicarul lui Hristos, își rezervă dreptul de a canoniza. Pentru ea, apariția de noi sfinți în sinul său constituia o mare mîngîiere, la o vreme când mulți afirmau că a dat greș în misiunea ei și preferau să urmeze învățăturile „desăvîrșiților” cathari sau ale predicatorilor valdezi. De aceea, papalitatea s-a străduit să răspîndească în întregul Occident cultul noilor martiri ca sfântul Thomas Becket († 1170), arhiepiscop de Canterbury, asasinat în catedrala sa de zbirii regelui Henric al II-lea, și inchizitorul dominican sfântul Petru Martirul, ucis în apropiere de Milano în 1252 în exercițiul funcțiunii, precum și cultul sfântului Francisc din Assisi († 1226), pe care biograful său Tommaso da Celano nu ezită să-l califice drept „noul evanghelist”. Într-adevăr, numeroși creștini – atât clerici, cât și laici – au văzut în viața celui din urmă venirea „vremurilor noi”, expresie ce desemna deopotrivă prezentul cel mai actual și săvîrșirea istoriei lumii. Căci,

în concepția contemporanilor, Săracul din Assisi, la fel ca sfântul Dominic de altminteri, a apărut nu ca un simplu sprijin al instituțiilor bisericești, ci ca un reformator și chiar mai mult: înnoitorul străvechii sfințenii creștine care, preluând mesajul evanghelic, inaugura o nouă și ultimă etapă în istoria mîntuirii. De altfel, în interiorul ordinului fraților minoriți, unii nu au ezitat să-l considere drept al doilea Hristos (*alter Christus*) pe stigmatizatul din La Verna.

În general, sfinții sînt percepuți ca indivizi a căror venire „la momentul potrivit” a jucat un rol providențial pentru Biserică; nu întîmplător iconografia medievală s-a complăcut ulterior în a ilustra tema viziunii papei Inocențiu al III-lea, care zărește în vis un călugăr (după caz sfântul Francisc sau sfântul Dominic) ținînd cu propriile forțe basilica din Lateran amenințată cu ruina. Hagiografia a suportat și ea consecințele noii concepții asupra sfințeniei, deși cu întîrziere și încetineală. De acum încolo, în curente sale cele mai „moderne”, ea urmărește să ilustreze ideea că fiecare sfînt are o misiune istorică constînd în a surprinde și a domina anumite nevoi ale timpului său din punctul de vedere al veșniciei și prin experiența lui hristică. Aceasta este, de pildă, semnificația ultimă a sărăciei franciscane care, în fața avariției și trufiei noii lumii – cea de la oraș și a economiei negustorești –, reafirmă înțietatea darului și a renunțării. În noua hagiografie care se dezvoltă începînd din secolul al XIII-lea – al cărei prototip este oferit de *Viața beghinei mistice Marie d'Oignies* († 1213), operă a lui Jacques de Vitry, ca și de primele biografii ale sfîntului Francisc –, accentul este pus mai degrabă pe viața slujitorilor lui Dumnezeu decît pe miracolele lor. Ideea că ei sînt ființe imitabile are treptat cîștig de cauză asupra admirației ușor terifiată ce marcase pînă atunci relațiile dintre credincioși și ocrotitorii lor cerești cărora le cereau implorator intervenția. Punînd astfel de texte la dispoziția clericilor și, prin intermediul lor, a credincioșilor, biografii își propun să le ofere mijloacele de a accede la sfințenie, conformîndu-se pe cît posibil acestor modele. În același spirit, foștii însoțitori ai sfîntului Francisc, aflînd că instanțele diriguitoare din ordinul fraților minoriți voiau să comande redactarea unei culegeri despre minunile atribuite întemeietorului după moartea sa, au scris în 1245 capitulului general din Greccio spre a se opune proiectului, fără a ezita să afirme că „miracolele nu constituie sfințenia, ci o manifestă”. Strădanie remarcabilă – chiar dacă nu a avut consecințe imediate – de a scoate sfinții din sfera magismului și de a-i reaseza în inima vieții Bisericii și a oamenilor.

Ocrotitori speciali

Asemenea concepții nu erau nici pe departe accesibile tuturor credincioșilor. Pentru cei mai mulți dintre ei, în ultimele veacuri ale Evului Mediu, sfinții constituiau figuri familiare și miloase de care se simțeau atașați printr-o legătură de tip afectiv, deseori bazată pe

apartenența reală sau presupusă la aceeași comunitate profesională, etnică sau politică. Într-adevăr, din primele secole ale creștinismului, ideea unui patronaj special, exercitat de slujitorii lui Dumnezeu asupra locului unde se găseau moaștele lor, s-a bucurat de un mare succes. Nu mult după aceea, fiecare cetate episcopală – în primul rând Roma cu Petru și Pavel – își avea un *sanctus proprius*, paznic recunoscut al zidurilor și locuitorilor săi. După martiri, episcopii au jucat foarte des acest rol: apărător al orașului și ocrotitor al săracilor, șeful Bisericii locale devenea în mod cu totul firesc intercesorul privilegiat, după moartea sa, prin intermediul moaștelor.

Din secolul al XIII-lea, aspirația la patronaj s-a amplificat și s-a extins la comunitățile profane: cel mai neînsemnat oraș, cea mai modestă confrerie vor de-acum încolo să aibă un sfânt patron propriu. Această stare de spirit s-a manifestat cu o deosebită vigoare în regiuni ca Italia comunală sau Germania de Sud, unde particularismul local și patriotismul citadin erau foarte dezvoltate, dar revendicarea nu a fost mai puțin aprigă în țările periferice ale creștinătății, mult mai puțin înzestrate cu sfinți și relicve decât celelalte. Astfel, autorul *Vieții sfântului Nicolae* († 1391), episcop de Linköping, în Suedia, scria în mod semnificativ, în 1414:

Deși nu putem celebra sărbătoarea tuturor sfinților, se cuvine ca fiecare regiune și chiar fiecare oraș sau parohie să venereze cu onoruri aparte propriul patron. [...] Franța îi închină un cult lui Denis, Anglia lui Thomas, Suedia lui Siegfried. Și noi, în dioceza noastră de la Linköping, trebuie să-l venerăm pe părintele nostru Nicolae și să ne înmulțim strădaniile pentru a-l canoniza.

Căutarea dezlănțuită a patronajului sfinților de către indivizi și grupări a dus atunci la dezvoltarea a două forme diferite de devoțiune: cultul civic și cultul dinastic. Primul se întâlnește mai ales în regiunile în care orașele se bucurau de o reală autonomie politică; al doilea, în țările de tradiție monarhică, unde coeziunea națională era deja puternică. Exemplul sfântului Sebald, patronul orașului Nürnberg, lămurește bine natura și formele religiei civice: este vorba de un eremit de origine necunoscută care a trăit în regiune la mijlocul secolului al XI-lea, în epoca întemeierii orașului de către împăratul Henric al III-lea. La moarte, trupul i-a fost depus într-o capelă mică din noul burg și apoi transferat într-o biserică unde negustorii și meșteșugarii veneau să-l venereze. Pe atunci, el nu beneficia de nici un cult: Nürnberg nu era o cetate episcopală și celebra doar sărbătorile religioase ale diocezei de Bamberg, pe teritoriul căreia se găsea. Dar în secolul al XIII-lea, după cum a arătat foarte bine A. Borst, Sebald a ieșit din umbră și a început să întruchipeze libertatea și dezvoltarea orașului, căruia Frederic al II-lea i-a recunoscut privilegiile în 1219. Autoritățile comunale au construit în cinstea lui o biserică mare, sfințită în 1273. Sărbătoarea sfântului Sebald, pe

19 august, va fi de-acum celebrată în fiecare an și va beneficia de o indulgență începînd din 1256. Dar să nu ne lăsăm înșelați: nu era vorba de o devoțiune populară, ci de o religiozitate politică, legată de patriciatul urban care vedea în Sebald apărătorul măreției și al independenței cetății. Acest lucru îl ilustrează primele slujbe ritmice în latină compuse în onoarea lui, pe la 1280, de clerici în folosul municipalității: cel mai mare miracol atribuit omului lui Dumnezeu este dezvoltarea Nürnberg-ului care, dintr-un simplu tîrgușor în momentul morții sale, a devenit grație lui unul dintre orașele cele mai puternice și mai bogate din lumea germanică. Texte ulterioare au făcut din Sebald un nobil care își părăsise rude și castele pentru a trăi sărac și ascuns, apoi fiul unui rege din Danemarca venit să moară acolo incognito. În realitate, abia după 1350, cînd meșteșugarii au avut acces la conducerea cetății, sfîntul Sebald a devenit cu adevărat popular. Într-adevăr – fapt deja verificat și la Milano în secolele al XI-lea și al XII-lea cu privire la cultul sfîntului Ambrozie –, noile clase, acolo unde înfruntau vechile pături cîrmuitoare, se așezau cu plăcere sub stîndardul sfîntului patron local, așa încît să-și manifeste voința de a apăra adevăratele interese ale orașului și să-și ascundă noutatea revendicărilor sub mantaua unui apel la intercesorii tradiționali. Astfel, importantul avînt pe care cultul sfîntului Sebald l-a cunoscut la sfîrșitul secolului al XIV-lea a slujit la legitimarea năzuințelor claselor în ascensiune de a face ca un număr sporit de cetățeni să aibă acces la afacerile publice. Biserica închinată lui a fost mărită, iar statui și vitralii au început să-l reprezinte, deși pînă atunci fusese lipsit de iconografie. *Viața* lui a fost tradusă în germană; prenumele Sebald a devenit extrem de frecvent la Nürnberg și, finalmente, efigia i-a fost gravată pe monedele orașului la începutul secolului al XV-lea. Acestui cult nu-i mai lipsea decît recunoașterea clerului, care îl ignorase pînă atunci și refuza, după cît se pare, să-i acorde un cult liturgic efectiv. Dar în 1425, magistratul din Nürnberg a obținut de la papa Martin al V-lea canonizarea eroului, care a atins astfel plenitudinea onorurilor. Totuși, este vorba aici de o reușită excepțională: colectivitățile italiene, unde cultele civice vizau adeseori persoane apropiate în timp, ca preafiercitul Enrico de Bolzano († 1315) la Treviso, au încercat în mai multe rînduri să obțină de la Biserica romană canonizarea noilor lor sfinți patroni. Aceasta a refuzat aproape întotdeauna, ceea ce nu i-a împiedicat să-i venereze în mod public ca pe ocrotitorii lor consacrați, într-atît de puternică era convingerea cîrmuitorilor că, prin intervenția lor, prosperitatea cetății va fi asigurată, iar concordia dintre cetățeni menținută.

O atitudine similară regăsim în țările unde predomina cultul dinastic, închinat unor sfinți sau sfinte al căror destin postum era legat în vreun fel de cel al familiei regale. Într-adevăr, pe măsură ce

se dezvolta o conștiință națională puternică, ancorată în sentimentul monarhic, patronul familiei regale a avut tendința de a deveni patronul întregii națiuni. Din secolul al XIII-lea, sfântul Denis, ale cărui rămășițe erau venerate în abația din apropierea Parisului – întotdeauna ocrotită de Capețieni –, a devenit simbolul Franței și, în mod curios, Ludovic cel Sfânt nu l-a înlocuit în acest rol. Exacerbând rivalitățile între state, Războiul de o sută de ani a accelerat procesul: Anglia s-a recunoscut în sfântul Gheorghe, Burgundia în sfântul Andrei, după cum Veneția se identificase de multă vreme cu sfântul Marco și leul său. Am putea înmulți exemplele: să-l cităm doar pe cel al Scandinaviei, unde conștiința națională norvegiană s-a constituit în jurul cultului sfântului Olav și unde monarhia suedeză a reușit să facă populară figura sfântului Eric, un suveran din secolul al XII-lea, ucis mișelește de rivalul său, dar ale cărui virtuți creștine nu erau evidente, ceea ce explică apriga ostilitate manifestată față de el de către sfânta Brigitte. Astfel, sfinții devin un fel de divinități eponime ale națiunii.

Putem judeca în moduri foarte diverse proliferarea cultelor civice și dinastice caracteristică pentru sfârșitul Evului Mediu. Chiar la timpul respectiv, unele minți strălucite au văzut în aceasta semnul unui declin al universalismului creștin. Așa se face că, de la sfârșitul secolului al XIV-lea, umanistul florentin Franco Sacchetti a denunțat provincialismul îngust ce domina pe vremea sa alegerea noilor intercesori și se temea, după propriile-i cuvinte, „ca nu cumva toți sfinții aceștia noi să-l facă să-și piardă credința în cei vechi”. În același spirit, câțiva teologi preocupați de reformă – ca germanul Heinrich Langenstein și francezul Jean Gerson – au încercat în zadar să determine adoptarea de către conciliul de la Konstanz (1415) a unei discipline restrictive în domeniu, în vreme ce Nicholas de Clémenges redacta un *Traité contre l'introduction de fêtes nouvelles* (*Tratat împotriva introducerii de noi sărbători*), al cărui titlu vorbește de la sine. Toți au denunțat pervertirea contemporanilor lor, care se îndepărtau de marile figuri de sfinți ai Bisericii – evangheliști, apostoli, martiri din primele veacuri – spre a se risipi în devoțiuni mărunte, față de sfinți uneori îndoielnici.

Cu trecerea timpului, criticile – nelipsite de fundament – aveau să fie totuși nuanțate. Cu siguranță, la sfârșitul Evului Mediu, cultul sfinților se integrase atât de profund în viața socială, încât devenise unul dintre elementele sale esențiale, cu riscul de a se banaliza. Dar oare nu tocmai îmbinarea inextricabilă de sacru și profan, politic și religios în cadrul religiei confraterne și civice i-a permis să se mențină și să se dezvolte de-a lungul mai multor veacuri în Italia, Franța, precum și în Peninsula Iberică? În schimb, în nordul Alpilor, unde cultul păstrase în general forme mai liturgice și tradiționale, Reforma protestantă – acolo unde s-a impus – nu a întâmpinat nici o greutate în a tăia dintr-o trăsătură de condei un ansamblu de

credințe și practici în care, în secolul al XVI-lea, burghezia urbană nu a vrut să vadă decât niște superstiții întreținute de clerici pentru a-și menține stăpînirea asupra maselor.

Indiferent de aprecierea făcută în ultimă instanță asupra locului și funcției sfinților în societatea medievală, nu vom uita că – după excelenta formulă folosită de Robert Herz în legătură cu pelerinajul alpestru al sfințului Besse în Valle d'Aosta – prin intermediul cultului consacrat lor de-a lungul secolelor s-a exprimat „credința că acest popor necunoscut avea în sine și în idealul său voința de a dăinui și de a depăși slăbiciunile trecătoare sau dușmănia oamenilor și a lucrurilor”. Și dacă unii sfinți din Evul Mediu au continuat – cîteodată pînă în zilele noastre – să fie venerați sau invocați, acest lucru se datorează faptului că generațiile următoare au recunoscut că predecesorii lor au pus în devoțiune ceea ce era mai bun în ei înșiși și au exprimat astfel concepțiile succesive asupra desăvîrșirii omenești.

Referințe bibliografice

- Beissel, St., *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters*, Freiburg im Breisgau, 1892.
- Bekker-Nielsen, H. (coord.), *Hagiography and Medieval Literature*, Odense, 1981.
- Boesch-Gajano, S., *Agiografia medievale*, Bologna, 1976.
- Bosl, K., „Der Adelheilige. Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des VII. und VIII. Jahrhunderts”, in *Speculum historiale. Festschrift J. Spörl*, Freiburg, 1965, pp. 167-87.
- Boesch-Gajano, S., Sebastiani, L. (coord.), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, Japandre, Roma-L'Aquila, 1984.
- Boureau, A., *La Légende Dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine* († 1298), Paris, 1984.
- Brown, P., *Il Culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino, 1983.
- Brown, P., *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londra, 1982.
- Capitani, O. (coord.), *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*, Todi, 1983.
- Cazelles, B., *Le corps de sainteté d'après Jehan Bouche d'Or, Jehan Paulus et quelques Vies des XII^e et XIII^e siècles*, Geneva, 1982.
- Cerulli, E. și Morghen, R. (coord.), *Agiografia nell'Occidente cristiano, secoli XIII-XV*, Roma, 1981.
- Chadwick, N.K., *The Age of the Saints in the Early Celtic Church*, Londra, 1961.
- Christian, W.A., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, 1981.

- Corbet, P., *Les Saints ottoniens*, Thorbecke, Sigmaringen, 1986.
- Dalarun, J., *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel* (v. 1045-1116), fondateur de Fontevraud, Paris, 1985.
- Dufourcq, A., *La christianisation des foules. Étude sur la fin du paganisme et sur les origines du culte des saints*, Paris, 1906.
- Folz, Robert, *Les Saints rois du Moyen Age en Occident*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1984.
- Gauthier, M.M., *Les routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*, Freiburg, 1983.
- Gelis, J., „De la mort à la vie: les «sanctuaires à répit»”, in *Ethnologie française*, II, 1981, pp. 211-24.
- Gelis, J. și Redon, O. (coord.), *Les miracles miroirs du corps*, Paris, 1983.
- Golinelli, P., *Culto dei santi e vita cittadina a Reggio Emilia* (sec. IX-XII), Modena, 1980.
- Goodich, M., *Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Stoccarda, 1982.
- Graus, F., *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praga, 1965.
- Heinzelmann, M., *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout, 1979.
- Jones, Ch.W., *S. Nicholas of Myra, Bari and Manhattan*, Chicago, 1978.
- Kedar, B.Z., „Noms de saints et mentalité populaire à Gênes au XIV^e siècle”, in *Le Moyen Age*, 73, 1967, pp. 431-46.
- Kieckhefer, R., *Unquiet Souls: Fourteenth Century Saints and their Religious Milieu*, The University of Chicago Press, Chicago, 1984.
- Leonardi, C. și Menesto, E. (coord.), *Santa Chiara da Montefalco e il suo tempo*, Perugia-Florența, 1984.
- Manselli, Raoul, *Francesco d'Assisi*, Roma, 1980.
- Orselli, A., *La città altomedievale e il suo santo patrono: (ancora una volta) il „campione” pavese*, Roma, 1979.
- Passarelli, G. (coord.), *Il santo patrono nella città medievale: il culto di S. Valentino nella storia di Terni*, Roma, 1982.
- Patlagean, E. și Riché, P. (coord.), *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XII^e siècles*, Paris, 1981.
- Peyer, H.C., *Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien*, Zürich, 1981.
- Philippart, G., *Les Légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, 1977.
- Picasso, G. (coord.), *Una santa tutta Romana. Saggi e ricerche nel VI centenario di Francesca Bussi dei Ponziani (1384-1984)*, Monte Oliveto Maggiore, 1984.
- Poulain, J.-C., „Les saints dans la vie religieuse au Moyen Age”, in B. Lacroix și L. Boglioni (coord.), *Les religions populaires*, Quebec, 1972, pp. 65-74.
- Poulain, J.-C., *L'Idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950)*, Presses de l'Université de Laval, Québec, 1975.

- Rezeau, P., *Les prières aux saints en Français à la fin du Moyen Age*, vol. I-II, Geneva, 1982 și 1983.
- Rusconi, R. (coord.), *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV*, Florența, 1984.
- Saintyves, E., *Essais de mythologie chrétienne: les saints successeurs des dieux*, Paris, 1907.
- Schmitt, J.-C. (coord.), *Les Saints et les Stars: le text hagiographique dans la culture populaire*, Paris, 1983.
- Schmitt, J.-C., „La fabrique des saints”, in *Annales ESC.*, 79, 1984, pp. 286-300.
- Siebert, H., *Beiträge zur Vorreformatischen Heiligen und Reliquien-verehrung*, Freiburg im Breisgau, 1907.
- Sigal, Pierre-André, *L'Homme et le Miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècle)*, Le Cerf, Paris, 1985.
- Sorelli, F., *La santità imitabile: „Leggenda di Maria da Venezia” di Tommaso da Siena*, Venezia, 1984.
- Sumption, J., *Pilgrimage. An Image of Medieval Religion*, Londra, 1975.
- Vaucher, André (coord.), *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après de canonisation*, Roma, 1981; *Religion et société dans l'Occident médiéval*, Torino, 1981, pp. 441-53.
- Ward, B., *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event, 1000-1215*, Philadelphia, 1982.
- Weinstein, D. și Bell, R., *Saints and Society, 1000-1700*, Chicago, 1982.
- Wilson, St. (coord.), *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge, 1983.

Capitolul X

MARGINALUL

Bronislaw Geremek

Marginalul nu este niciodată menționat explicit în documentele ce reflectă conștiința colectivă medievală. Nu apare în textele consacrate analizei împărțirilor sociale datînd din Evul Mediu, nu este niciodată amintit în lucrările care descriu „stările lumii” și nu îl regăsim nici în imaginile „dansului macabru” din Evul Mediu tîrziu, unde Moartea îi atrage într-o horă pe reprezentanții diferitelor grupuri și categorii sociale din epoca respectivă. Totuși, marginalitatea este un fenomen prezent în viața societăților medievale: ea rezultă din respingerea sistemului instituit de către indivizi sau grupuri ce refuză să se conformeze normelor de conviețuire, legilor și principiilor cărora viața colectivă le rămîne supusă. În Evul Mediu există, într-adevăr, un anumit spațiu de viață socială bazat pe principiul *an sich*: un univers aparte întru cîtva, cu o coeziune internă foarte scăzută, dar care, global, este perceput de societate drept „diferit”. Prezentînd o întreagă paletă de nuanțe, „diferența” ar putea fi redusă la principalele două aspecte: forme de activitate (ocupații, meserii practicate) și grad de detașare în raport cu „societatea ordinii”. Imaginea marginalului apare cîteodată în literatură și artă, ca și în scrierile teologilor și ale moraliștilor. Legislațiile statală, ecleziastică și municipală nu-i uită nici ele pe cei ce refuză să asculte de „normă”: exclus din documentele-mărturii ale conștiinței colective, marginalul pare a fi omniprezent în arhivele de poliție și ale tribunalelor.

De-a lungul mileniului medieval, continentul european a fost teatrul unor mutații în modurile de organizare socială, economică, administrativă și politică din viața comunităților, mutații neîntreprupte, chiar dacă ritmul lor era diferit de la o regiune la alta. În paralel cu aceste transformări, marginalitatea se schimba și ea, căpăta mereu alte forme. Nu vom încerca să-i descriem aici manifestările precise, în diferite momente ale evoluției istorice și în diverse teritorii ale civilizației europene; ne propunem să reconstituim cadrul general al procesului de alienare și de excludere a indivizilor din colectivitățile lor și să punem în evidență variațiile de ritm și de dinamism ale marginalizării, spre a da astfel o imagine generală, psihologică și socială, a marginalilor medievali.

În *Cartea etimologiilor*, Isidor din Sevilla s-a întrebat care este originea termenului *exilum*. Or, potrivit lui, *exilum* – una dintre noțiunile cele mai importante cu privire la marginalitatea medievală – provine din *extra solum*. Într-adevăr, exilul este soarta celor care se

află în afara „solului” lor, al locului de baștină, al patriei. Evident, semnificația profundă a noțiunii merge mult mai departe de sensul său „geografic”: ea determină orizontul socio-cultural al societăților tradiționale. Condiția naturală a omului este aceea de a trăi pe pământul natal, acolo unde mormintele strămoșilor stabilesc o continuitate istorică ce creează cadrul existenței, bazat pe legături strânse de rudenie și de vecinătate formate de-a lungul timpului. Ceea ce nu înseamnă că societățile medievale se caracterizau printr-o mare stabilitate – nici pe departe: imense grupuri umane erau atrase în valuri de migrare și de colonizare a noi teritorii; urbanizarea determină un flux constant al populației rurale spre orașe, ca și din orașele mici spre cele mari, ceea ce compensa deficitul demografic ce caracteriza pe atunci spațiul urban în plină evoluție; în sfârșit, pentru anumite categorii de populație, deplasările rămăneau legate de rolul lor social sau făceau parte, pentru unii indivizi, din ucenicia profesională (deplasări ale cavalerilor, ale calfelor, ale școlarilor, ale călugărilor...).

Ceea ce nu împiedică totuși ca, în mentalitatea oamenilor medievali, stabilitatea (dovedind atașamentul indivizilor față de locul natal și față de comunitatea de acolo) să apară drept o valoare deosebit de prețioasă, căci sentimentul de ordine și de securitate în viața socială este întemeiat în principal pe legăturile de sânge.

Opoziția „ai săi/străinii” nu este atât de dihotomică pe cât am putea crede. Ea rămâne marcată de ambivalențele datorate celor două semnificații atribuite de Părinții Bisericii noțiunii de „străin”, interpretată ca o valoare când negativă, când pozitivă. Pentru Grigore cel Mare, ea are un sens negativ: cine altul decât îngerul căzut este numit „străin”? (*Quis vero alienus nisi apostata angelus vacatur?*), întreabă el în *Moralia*, comentariu la *Cartea lui Iov*. Dar în timp ce stabilește o sinonimie între duhurile rele și străini – fiindcă astfel apar aceștia din urmă în tratatul său –, Grigore cel Mare nu evită să reia învățătura Sfintei Scripturi potrivit căreia creștinul pe pământ nu este decât călător și pelerin, mereu pe drum pentru a-și regăsi patria cerească. Tema detașării creștinului de patria pămîntească revine constant în literatura patristică și își găsește răsfîrîngerea în ascetismul religios, mod de viață ce implica, printre alte renunțări, ruperea legăturilor cu pământul natal. Aceeași ambivalență există în atitudinile și obiceiurile tradiționale: ospitalitatea și ajutorul acordat necunoscuților nu exclud frica față de un străin.

Traducînd cel mai bine condiția creștinului (călător – *viator* – în viața pămîntească) ideea de călătorie implică un element de marginalizare sau un anumit risc de marginalizare. Părăsind mediul în sînul căruia a trăit, individul înfruntă de-acum încolo o realitate ce i se oferă în orice clipă sub aspecte noi, cîteodată amenințătoare: el se expune primejdiilor drumului, trebuie să intre în legătură cu necunoscuți și să facă față unor pericole naturale; Yvain, cavalerul rătăcitor din opera lui Chrétien de Troyes, merse:

Peste munți și văi
 În lungul și-n latul pădurilor
 În locuri ciudate și sălbatice
 Și umblă prin trecători îngrozitoare
 Și trecu prin primejdii și necazuri nenumărate.

(*Yvain ou le Chevalier au lion*, vv. 763-767)

Nu era nevoie să pleci într-o aventură cavaleriească pentru a înfrunta asemenea pericole. Ele îi pîneau pe toți cei aflați departe de domiciliu. De îndată ce își părăsea casa – ce constituia pentru el un cadru de viață stabil și securizant – fiecare călător era expus la acestea. Societățile medievale erau conștiente de acest fapt și încercau să mărească spațiile de viață organizată sau, cel puțin, să facă mai familiare teritoriile aflate dincolo de locurile amenajate de om. Trasee de rețele rutiere și diverse mijloace de protecție trebuiau să asigure siguranța călătorilor. Astfel, de pildă, aziluri, hanuri și taverne punctau marile rute pentru a le oferi un adăpost. În același timp, organizarea călătoriei era adesea concepută în așa fel încît să nu rupă legăturile cu comunitatea: unii călători își luau ca însoțitori verișori, prieteni sau slujitori; alții se asociau, alcătuiind grupuri (de exemplu, negustorii formau caravane). Toate aceste precauții nu eliminău în întregime riscul de marginalizare, inerent condiției oricărui călător, dar permiteau să fie redus simțitor. Adevărata marginalizare nu-i caracteriza decît pe cei ce transformau călătoria în rătăcire și făceau din ea un mod de a trăi, spre a fugi de viața socială organizată, sau cei ce erau obligați să trăiască așa în urma unei excluderi din viața comunitară.

Cît despre aceștia din urmă, surghiuniții, condiția lor merită să fie examinată îndeaproape, întrucît pare să corespundă cel mai bine noțiunii de marginalitate. Este vorba de indivizi care, în urma unei hotărîri luate de comunitatea lor sau a unei sentințe judiciare, au fost privați de dreptul de ședere pe un teritoriu determinat sau chiar pedepsiți cu moartea civilă. În dreptul roman, surghiunirea a cunoscut forme, ca și interpretări, foarte variate. În *Digeste*, Iustinian prezintă întreaga diversitate a opiniilor juriștilor în această privință. Printre diferitele tipuri de surghiunire, ei deosebeau: interdicția de ședere pe un teritoriu dat, exil cu desemnarea unui loc de rezidență, deportarea pe o insulă (*insulae vinculum*). Ultimele două pedepse au pătruns pentru o vreme îndelungată în tradiția penală. Cît despre cea dintîi (interdicția de ședere într-un oraș sau pe un teritoriu), cea mai veche istoricește, se cuvine a-i evidenția mai ales caracterul specific și consecințele particulare. „Interdicția de apă și foc” (*interdictio aquae et ignis*, expresie însemnînd simbolic: a nu-ți putea potoli setea și a-ți găti hrana), deci interdicția de a profita de binefacerile oferite de viața în comun sau de ospitalitate, nu-i împiedica totuși pe surghiuniți să se instaleze într-un alt loc și să ducă acolo o viață

absolut normală, în vreme ce, pe teritoriul care le fusese interzis, proscrisilor le-ar fi fost greu să supraviețuiască. Interpretarea acestei măsuri juridice este destul de dificilă: este acordată un fel de impunătate celor ce au încălcat legile comunității, cu condiția să se îndepărteze de locurile stăpânite de ea; dar, totodată, impunerea excluderii sociale și a morții civile apare ca o pedeapsă destul de severă. Ambiguitățile dreptului roman în legătură cu aceasta se datorează probabil faptului că ea datează dintr-un trecut foarte îndepărtat, ce scapă în mare parte investigației istorice: pentru a o putea interpreta, ar trebui să ne ocupăm de o temă mult mai vastă, cea a tabuului în civilizația mediteraneană.

După cum o confirmă legile barbare și legislația Evului Mediu timpuriu, pedeapsa respectivă echivala de fapt cu moartea: se considera că individul care a încălcat ordinea stabilită trebuia, ca ispășire, să-și sacrifice viața. Prin urmare, surghiunitul era lipsit de toate drepturile și apărea ca o ființă exclusă din rasa umană. *Legea salică* (55, 2) spune bine: trebuie ca surghiunitul *vagus sit*. El trebuie tratat ca un lup și ținut la distanță de colectivitățile umane; a-l doborî nu ar fi o crimă, ci un act de legitimă apărare. În documentele referitoare la dreptul cutumiar, se găsește și următoarea constatare: cînd omul trăiește în afara oricăror legături sociale și în afara „patriei” sale și cînd trebuie să-și organizeze viața în locuri pustii, supunîndu-se la regulile mediului sălbatic, el devine cu adevărat un lup, un om-lup: există analogii între imaginea vîrcolacului legendar și cea a omului asocial care a fost alungat de societate fiindcă i-a încălcat legile și obiceiurile.

Pedeapsa de interdicție și de excomunicare prin legea ecleziastică, care îi excludea pe indivizi din comunitatea creștină, era aproape analoagă pedepsei de surghiunire. Riturile liturgice legate de excomunicare și virulența discursului ținut de oficianții care dădeau avertismente celor loviți de anatemă o făceau deosebit de înspăimîntătoare. În general, Biserica recurgea destul de rar la asemenea pedeapsă și o făcea mai cu seamă atunci cînd propriile interese păreau amenințate; totuși, excomunicarea, adică interdicția de a participa la sacramente, de a accede la locurile sfinte, de a intra în biserici și de a asista la slujbe nu putea duce decît la marginalizarea grupurilor sau a indivizilor, îndepărtați astfel de comunitatea creștină. Abia în secolul al XIII-lea, Grigore al IX-lea a stabilit o deosebire între excomunicarea *minor* și excomunicarea *maior* și numai cea din urmă însemna excluderea din comunitatea creștină. Desigur, etnocentrismul creștin i-a surghiunit întotdeauna la marginea societății pe toți cei ce mărturiseau o altă religie, dar „necredincioșii” trăiau totuși în sînul unei comunități, cea a coreligionarilor lor, de care erau atașați, în plus, prin legături etnice. Cît despre excomunicare, ea ducea – în teorie, căci în practică totul depindea de condiția socială a condamnatului (mai multe exemple confirmă că unora le

era ușor să scape și că verdictul nu era cîtuși de puțin ireversibil) – la izolarea totală a individului, rupt nu numai de societate, ci și de familie, căci și acest gen de contacte îi era interzis excomunicatului. El era considerat ca un osîndit care nu mai putea să aștepte mîntuirea sufletului.

Ceea ce ne preocupă în analiza celor două pedepse, surghiunire și excomunicare, nu este aspectul lor instituțional, ci rolul lor în procesul de marginalizare. Amîndouă se găsesc la originea unei situații model care ilustrează cel mai bine noțiunea de marginalitate în viața socială. (De altfel, de-a lungul Evului Mediu, semnificația celor două pedepse a suferit schimbări foarte profunde: devenite convenționale, ele și-au pierdut în mare parte rolul inițial de instrumente de excludere socială.) Surghiunitul era perceput ca un individ a cărui existență era fundamental diferită de cea a unei societăți organizate. Totuși, medievalii nu au întîrziat să adopte deopotrivă o viziune inversă: modul de viață ce dădea dovadă de o slăbire a legăturilor cu comunitatea atrăgea după sine neîncrederea socială față de cel care l-a adoptat sau chiar îl expunea la represiunea judiciară. În Edictul lui Chilperic datînd din 574, răufăcătorii sînt definiți drept oameni răi, fără domiciliu stabil, fără avere (prin urmare, în cazul lor este imposibil să se facă uz de retorsiuni pecuniare cu titlul de compensație judiciară) și care trăiesc în păduri. Să reținem mai ales două circumstanțe agravante, citate în descriere: faptul de a nu poseda nici un bun (deci, într-un sens mai larg, de a nu avea venituri regulate: în definițiile juridice din Evul Mediu tîrziu, acesta va fi formulat aproape la fel) și mai ales modul de viață instabil. Vagabonzii, rătăcitorii trezesc neîncrederea și ostilitatea. Le regăsim urmele și în capitulariile lui Carol cel Mare, suspiciunea față de indivizii fără domiciliu fix extinzîndu-se și la pelerini: în *admonitio Generalis in synodo Aquensi anno 789 edita*, se afirmă că este de preferat ca individul care a comis un delict să rămînă la el acasă, muncind, punîndu-se în slujba celorlalți și căindu-se, în loc să ia veșmîntul de penitent și să hoinărească pe drumuri, afirmînd că astfel vrea să-și ispășească greșeala. Într-adevăr, ceva mai tîrziu, Biserica s-a străduit, cu destulă vigoare, să încadreze mișcările spontane de pelerinaj, cu scopul de a impune structuri formale de organizare și de a le transforma – asigurînd *stabilitas in peregrinatione* – într-un element al ordinii sociale.

Din perspectiva colectivităților medievale, care își formau primele structuri de viață sedentară în condițiile migrațiilor masive, stabilitatea apărea ca o valoare extrem de prețioasă. Chiar dacă, în cursul Evului Mediu, mobilitatea socială a cunoscut variații de ritm considerabile, ea nu a încetat să fie percepută ca o amenințare pentru ordinea socială instituită. Este adevărat că, de-a lungul timpului, judecățile defavorabile la adresa celor ce trăiau în deplasări constante erau din ce în ce mai des aplicate unor indivizi sau grupuri aparținînd

păturilor populare, dar nu se limitau la aceştia: cavalerii răţăcitori şi negustorii ambulanţi erau şi ei trataţi uneori ca nişte vagabonzi; de asemenea, regulile monastice îi condamnau pe călugării itineranţi care au prins gustul vieţii de hoinar (numindu-i *gyrovagi*).

De altfel, în imaginaţia medievalilor, nu modul lor de viaţă făcea să fie consideraţi drept asociaţi cei ce l-au adoptat, ci mai ales faptul că, în timpul răţăcirii, erau obligaţi să părăsească regiunile organizate şi să pătrundă în teritorii nestăpânite de om. A traversa asemenea locuri era o experienţă chinuitoare pentru orice călător, în vreme ce, adesea, călătorii se instalau acolo definitiv. A trăi în sînul pădurilor sălbatice trezea în chip firesc spaima şi se manifesta în acelaşi timp ca negarea evidentă a vieţii sociale. În mintea medievalilor, pămînturile sălbatice erau locuite de forţe malefice, ceea ce accentua şi mai mult separarea oamenilor din comunitate de singuraticii plecaţi să trăiască în locuri pustii; dar tot acolo se ascundeau indivizi care fugeau de lume spre a căuta, în izolare, mîntuirea sufletului. Astfel, sfinţenia se instala chiar în inima imperiului răului.

Termenul „marginalitate” îşi are originile într-o metaforă referitoare la noţiunea de spaţiu. În Evul Mediu, însuşi fenomenul de marginalitate este strîns legat de această noţiune. Spaţiul este perceput în mod dihotomic: există „înăuntru” şi „în afară”, „centrul” şi „periferiile”; numai primul element al dihotomiei (reprezentînd deja o judecată de valoare) întruneşte caracteristicile pozitive. În deosebirile dintre diversele feluri de a trăi, definite plecînd de la criteriul „spaţiului”, „centrul” înseamnă o viaţă socială organizată, viaţă comunitară bazată pe solidaritatea familială şi de grup; „marginea” înseamnă surghiuniţii, răufăcătorii, contestatarii, ereticii, devianţii. Dihotomia este prezentă şi la o scară mai mare: cea a oicumenei creştine, de unde sînt excluşi monştrii, sălbaticii, păgînii, oamenii de altă religie. La această scară cvasiuniversală, imaginea celor ce sînt „diferiţi” se menţine mereu în conştiinţa medievală (şi cea mai bună dovadă o constituie literatura epocii), dar marginalizarea este în principal urmarea comportamentelor neconforme cu regulile de organizare a vieţii cotidiene şi cu obiceiurile unei colectivităţi (încălcări ale normelor etice şi juridice, nerespectarea modelelor de comportament şi a sistemelor de valori admise). A te găsi „la marginea societăţii” însemna tocmai: a fi alungat în afara spaţiului social comunitar (exemple: izgoniţii din oraşe şi sate, „zonele de infamie” şi cartierele-ghetouri în oraşe). Dar în ciuda dihotomiei, prezentă în mintea oamenilor, nu am putea afirma că se producea o adevărată rupere a legăturilor: graniţa dintre cei ce se supuneau la regulile vieţii comunitare şi cei ce le încălcau era adesea suplă, fluctuantă.

În documentaţia istorică, marginalii au lăsat puţine urme, ceea ce este firesc: ei nu semnav contracte, nu primeau moşteniri, faptele lor nu au constituit cele mai mari evenimente istorice, astfel încît să le regăsim numele în cronici. Pentru a afla cine erau ei, trebuie să

ne mulțumim cu o imagine „reflectată”, cea oferită de arhivele judiciare : imagine care este înainte de toate una a justiției din societățile organizate, ca și a neliniștii și urii lor. Într-adevăr, informațiile furnizate de arhive dezvăluie mai ales mentalitatea epocii : siluetele celor care făceau obiectul urmăririlor sau al represiunii se schițau doar în plan îndepărtat. De altfel, în Evul Mediu, documentația judiciară a fost, vreme de veacuri întregi, atât de slabă și de lacunară, încât încercările de analiză trebuie să rămână limitate, în mare parte, la interpretarea dreptului cutumiar, adică a interdicțiilor impuse de acesta și a felurilor în care societățile medievale îl aplicau.

Marginalizarea se făcea în urma excluderii indivizilor dintr-o colectivitate locală ; excluderea se traducea prin stigmat infamante (procedeu destul de rar) sau prin expulzarea proscrisului din burg sau din comună. Fiind vorba de un drept cutumiar, nu există procese verbale privitoare la condamnări. Chiar mai târziu, când s-a răspândit practica de a ține registre și când dreptul cutumiar a fost înlocuit cu procedura judiciară, se întâmpla frecvent ca legislația oficială să fie ocolită și ca litigiile și conflictele să fie rezolvate în afara ei (lipsindu-l astfel pe istoricul de azi de o documentație scrisă !). Dar, din secolul al XII-lea, arhivele judiciare capătă un loc atât de important în exercițiul justiției și devin atât de răspândite încât, plecând de la informația oferită de ele, este posibil să ne facem o idee generală despre delincvența din Evul Mediu și să ni-i imaginăm pe cei al căror mod de viață ne-ar permite să-i etichetăm drept „marginali”.

Imaginea nu este totuși suficient de clară pentru a se putea stabili o linie de demarcație între comportamentele socialmente aprobate și cele respinse. În documentația istorică păstrată pînă în zilele noastre, predomină descrierile de certuri, bătăi, încăierări. Violența pare să facă parte din viața cotidiană a epocii, ea îi este întru cîtva inerentă, mai ales în aglomerările urbane. La Anvers, în secolul al XIV-lea, condamnările pentru acte de violență sînt de trei ori mai numeroase decît verdictele pronunțate împotriva hoților. La fel și la Gand, unde viața cotidiană a locuitorilor este întruna perturbată de încăierări și agresiuni. Când studiem registrele judiciare, ne dăm seama că, în cele mai multe cazuri, bătăile sînt opera unor tineri proveniți din elita socială și par a face parte din modul lor de viață. La Brescia, la începutul secolului al XV-lea, aproape 50% din sentințele date de *podestà* și de *giudici dei modelfici* se referă la vătămări corporale sau la injurii aduse în diverse înfruntări, în vreme ce condamnările pentru furt nu reprezintă decît 7% din verdictele.

Destul de limitată în general, informația furnizată de arhivele judiciare este și mai puțin consistentă cînd este vorba de delincvența din sînul societății rurale. Acolo unde istoricii au putut reconstitui un fel de imagine globală (de pildă, cea obținută de Barbara Hanawalt, pornind de la 200.000 de procese studiate pentru Anglia secolului al XVI-lea), se dovedește totuși că ea este destul de apropiată de cea

a delincvenței urbane : de cele mai multe ori, este vorba de conflicte în interiorul comunității, de acte de agresiune cu un caracter punctual și ocazional, de abandonări momentane ale unui mod de viață regulat și stabil. Cît despre furturi, acestea se înmulțesc o dată cu creșterea prețurilor (în timpul foametei din 1315-1317, în Anglia, numărul lor s-a triplat în comparație cu datele din anii precedenți). Ceea ce nu înseamnă totuși că delincvența este un fenomen caracteristic păturilor populare. Printre condamnați se găsesc adesea oameni ai Bisericii și nobili. Ba chiar, potrivit istoricului englez R.H. Hilton, numele nobililor apar atît de frecvent în registrele judiciare engleze de la sfîrșitul secolului al XIII-lea, în raport cu numărul total de membri ai acestei clase sociale, încît am putea prespune că ea se complăcea în mod cu totul deosebit în delincvență.

Observațiile de mai sus nu urmăresc să repună în discuție utilitatea studiilor cantitative cu privire la epoca prestatistică în documentația istorică, ci să evidențieze diferențele esențiale dintre fenomenul de marginalitate și cel al delincvenței. Faptele delictuoase duc la marginalizarea indivizilor, a familiilor sau a grupurilor doar atunci cînd determină o declasare și o „desocializare”. Pentru a studia mai îndeaproape acest mecanism, este necesar să ne îndreptăm atenția asupra unor biografii particulare, ale căror detalii le găsim chiar în arhivele judiciare.

Registrul din Bedfordshire relatează o încăierare sîngeroasă petrecută pe 28 aprilie 1272, la Dunton. Un grup de vagabonzi, doi bărbați și două femei, a ajuns acolo, a încercat mai întîi să vîndă, fără succes, o piele de animal, apoi a cerut zadarnic găzduire. Brusc, între cei doi vagabonzi a izbucnit o ceartă care s-a transformat într-o luptă cu final tragic : unul, lovit de cuțit, s-a prăbușit rănit de moarte. Atunci, una dintre cele două femei s-a refugiat în biserică, unde a găsit adăpost și a mărturisit ofițerului de justiție că a comis mai multe furturi, la fel ca tovarășii ei, de asemenea hoți. Asasinul, condamnat la moarte prin spînzurătoare, este descris în hotărîrea judecătorească ca „vagabond, om ce nu aparține nici unei circumscripții *tithing*¹”.

Nu știm nimic altceva despre acest grup, nici despre trecutul său, decît că membrii lui erau, cu toții, originari din diferite ținuturi ale Angliei. După toate aparențele, era efectiv vorba despre vagabonzi, despre oameni în continuă deplasare, trăind din hoție, cerșit, căutînd uneori și găsind din cînd în cînd de lucru cu ziua. Faptul că au constituit grupul se datorează probabil întîmplării, căci de obicei miniasociațiile erau urmarea unor contacte absolut fortuite : întîlnire pe drum, masa luată împreună la un hîn, complicitatea la o faptă rea...

Totuși, în general, cerșetorul preferă să ducă o viață solitară și, dacă renunță la singurătate, o face numai cînd își găsește un partener de viață. În grupul prezentat mai sus există tocmai un

1. Unitate administrativă alcătuită din zece familii (n.t.).

asemenea cuplu, bărbatul fiind originar din Derwick-upon-Tweed, iar femeia din Stratford. Caracterizarea din verdict a acuzatului („om ce nu aparține nici unei circumscripții”) este foarte semnificativă, întrucît ea îl face să apară ca un individ care trăiește în afara legăturilor sociale, aspect reținut printre elementele incriminatoare invocate pentru a motiva condamnarea la moarte.

Într-un registru toscan din 1375, regăsim imaginea unui alt vagabond, destul de îndrăzneț. Sandro di Venni, zis Pescione, din *contado* de Florența de obîrșie, este descris aici ca un hoț, un escroc, un om cu faimă proastă, fără domiciliu fix și izgonit din *contado* de Florența. Lista delictelor sale este foarte lungă și comportă cîteva zeci de acuzații. În cele mai multe cazuri, este vorba de furturi (în special, furt de rufărie și saci de pînză) însoțite adesea de înșelătorie, fiindcă el avea obiceiul de a se prezenta ca un comis-voiajor sau colector de pomeni. Evident, acest mod de viață constînd în pungășii și escrocherii impunea deplasări constante și permanente schimbări ale „cîmpului de operațiune”, dar registrul ne arată că Pescione se limita la un teritoriu destul de restrîns: nu a părăsit Toscana și se întorcea regulat la Florența și Pisa pentru a-și vinde prada și a ierna.

În general, biografiile extrase din documentele judiciare prezintă o imagine deformată, deoarece în majoritatea cazurilor nu rețin decît faptele delictuoase ce au dus la arestarea inculpatului. Dar în legislația epocii există și o măsură care ne permite să urmărim mai îndeaproape anumite itinerarii. Cînd vagaboanda din Bedfordshire s-a decis să-și povestească trecutul criminal în fața ofițerului de justiție, ea a făcut apel tocmai la acea măsură: dacă delincvenții au cerut dreptul la azil, ei puteau evita înfățișarea la tribunal cu condiția să facă o depoziție la magistrat și să părăsească apoi regatul prin portul desemnat de autorități. În drum spre locul de îmbarcare obligatoriu, răufăcătorul trebuia să meargă cu o cruce în mîină și îi era interzis să se îndepărteze de la itinerarul fixat. O altă sursă de informații se găsește în „scrisorile de grațiere” franceze ce cuprind – în afară de descrierea delictului pentru care persoana fusese grațiată – toate faptele rele comise anterior. „Scrisorile de grațiere” își pierdeau validitatea dacă se afla că lista nu era completă; condamnatul avea deci interesul să-și mărturisească toate delicturile. Dar nici chiar aceste documente nu furnizează detalii biografice mai abundente: loc de naștere, origine socială, meserie practică de părinții condamnatului și de el însuși, schimbări ale locurilor de ședere... Uneori, printre astfel de oameni există răufăcători profesioniști proveniți din mediile delincvenței care, o dată deveniți adulți, își urmează viața de vagabonzi; dar în majoritatea cazurilor, marginalitatea acuzatilor apare drept trecătoare, accidentală, aproape de limita unei vieți considerate normale.

Într-adevăr, în arhivele judiciare, cei mai numeroși sînt indivizii cu totul obișnuiți, a căror existență pare a fi bine înrădăcinată într-o rețea de legături profesionale, familiale sau de vecinătate și care,

treptat sau brusc, rup aceste relații. În 1416, la Paris, a fost judecat un cleric (călugăr din ordinul carmeliților, apoi răspopit) acuzat de un asasinat și de viol. Biografia lui ne-a parvenit datorită unei aprige controverse declanșate între Biserică și judecătorii laici, care își disputau prizonierul. Copil nelegitim, el se ocupa din adolescență cu jocurile de noroc; apoi, după ce și-a lepădat rasa de carmelit, s-a înrolat într-o trupă militară. În plus, a lucrat ca servitor la curtea unei doamne din înalta aristocrație și, înainte de a fi arestat, apărea în „farse publice”, la Halele din Paris. Este ceea ce aflăm din rechizitoriul procurorului regelui, unde se afirmă că din toate aceste motive, acuzatul nu ar trebui să beneficieze de *privilegium fori*. Reprezentantul jurisdicției ecleziastice a contestat raționamentul, amintind că acuzatul obținuse o dispensă pentru nașterea lui nelegitimă și că, dacă se producea în public, o făcea numai pentru a se distra și nu într-un scop lucrativ: „El nu-i nici măscărici, nici saltimbanc, nici menestrel, nici scamator”, prin urmare argumentele care îl împiedicau să beneficieze de privilegiul clerical nu erau valabile. Analizând itinerarul acuzatului, constatăm că viața lui, marcată de conflicte, oscila între devianță și stabilitate. Cleric, devine soldat, apoi vagabond și comedian. Precum și hoț de ocazie: fusese întemnițat de cel puțin patru ori înaintea procesului relatat de noi. Totuși, putem presupune că în trecutul acestui „om cu mai multe meserii”, predecesor medieval al picarului, existau perioade îndelungate în care ducea o viață regulată, muncea, avea un stăpîn. Probabil că abaterile de la lege au fost accidentale și departe de a constitui elementul determinant pentru modul lui de viață. Nu știm nimic altceva decât că, pentru societatea organizată, reprezentată și ocrotită de aparatul de poliție și de justiție, el trecea drept un vagabond, un individ nestatornic, un marginal.

Delictele comise contează mai puțin în imaginea lui de marginal decât lipsa de stabilitate profesională și faptul că unele meserii practicate de el erau cu greu acceptabile din punct de vedere social sau chiar infamante. În această privință, am putea cita un alt exemplu, cel al unui menestrel parizian, spînzurat în 1392. Prea bătrîn pentru a-și asigura traiul zilnic, el s-a hotărît să plece în Normandia; acolo a comis mai multe pungășii mărunte (șterpelind din case veselă din cositor). Cauza directă a marginalității lui a fost bătrînețea, dar este posibil ca modul lui de viață anterior, ca și statutul lui social să-l fi predestinat la marginalitate (de tînăr, comisese deja cîteva furturi).

Dacă studiem arhivele judiciare ale epocii, ne dăm seama că majoritatea acuzaților, la oraș, se recrutau dintre lucrătorii angajați pentru tot felul de munci, în afara sferei de activități supuse la legile stricte ale corporațiilor meșteșugărești. În existența, foarte precară, a acestei categorii de populație, se îmbină lucrul cu ziua, cerșetoria și furturile. Un muncitor necalificat („salahor și ajutor de zidar”), muncind cînd la oraș, cînd la țară, întotdeauna ca zilier și înșurat cu o lăptăreasă pariziană, a comis mai multe furturi în Paris și la

periferie. Și-a găsit un complice, fost mezelar care, schilodit în timpul unei campanii militare (ceea ce i-a atras porecla de Mînă-Scurtă), nu și-a putut relua meseria și lucra ca hamal sau, în perioadele de șomaj, cerșea, înainte de a deveni hoț.

În 1390, a fost întemnițat un zilier vinovat de a fi furat uneltele care îi fuseseră încredințate. În depoziții, el a precizat că a lucrat mai mulți ani drept căruțaș, făcînd transporturi cu butoaie de vin din Bourges spre Flandra, Picardia și Germania. A mărturisit că a comis și alte furtușaguri. Și el a fost trimis la spînzurătoare. Pentru judecători, nu încăpea îndoială că aveau de-a face cu un vagabond. Tocmai acest criteriu, învinuirea de vagabondaj – ale cărei victime erau în primul rînd lucrătorii cu ziua, adică emigranții care nu puteau aduce dovada legăturilor cu comunitatea locală (legături de natură parentală sau amicală) și nici a afilierii lor la corporațiile meșteșugărești –, juca un rol esențial în verdictele pronunțate. Chiar dacă delictele lor erau doar sporadice, acești oameni, considerați „nefolositori lumii”, trezeau neîncrederea generală. Neîncrederea a priori își avea originea în severitatea judecătorilor față de indivizii prinși în flagrant delict. Oscilînd între muncă și delincvență, această categorie de populație (din ce în ce mai numeroasă de-a lungul Evului Mediu) pare a fi suspendată între două moduri de viață, urban și țărănesc, vagabond și sedentar, ducînd un trai în care cîntea și fărădelegea stau în permanență alături.

Bineînțeles, în Evul Mediu existau și „criminali profesioniști” care nu munceau deloc și își asigurau subzistența numai prin intermediul faptelor frauduloase. Totuși, este greu să delimităm cu precizie acest mediu. Mai întîi, ei se situează adesea în spațiul cuprins între lumea muncii și cea a crimei. Pe deasupra, apartenența la o bandă de hoți putea fi doar un episod din viața unui individ, fără ca tîlhăria să fie singura lui sursă de venituri. La Amiens, în 1460, judecătorii au acuzat un grup de vagabonzi de a fi comis mai multe furturi în timpul tîrgurilor și al sărbătorilor religioase și de a fi ținut bordeluri: din lipsă de dovezi, membrii bandei au fost condamnați doar la surghiun. Dispunem de puține informații despre componența grupului, dar știm că din el făceau parte, printre alții: un tînar de douăzeci și șase de ani (bastard), originar din Lens-en-Artois, un bărbat de treizeci de ani, originar dintr-un sat din apropiere de Grammont, în Flandra, un bărbier din Louvain (treizeci și doi de ani), un lucrător la terasamente („terasier, argat și salahor”), provenit din împrejurimile orașului Tournai (douăzeci și opt de ani) și, în sfîrșit, un „arcaș” din Valenciennes (șaisprezece ani). Numai trei dintre ei sînt definiți prin meseria lor; ceea ce îi apropie este faptul că toți sînt străini sau emigrați în raport cu colectivitatea locală din Amiens.

În cursul ultimelor veacuri ale Evului Mediu, războaiele au contribuit în mare măsură la extinderea fenomenului de marginalitate. Ele oferă posibilități de existență țăranilor și meșteșugarilor, în afara

cadrlui lor de viață obișnuit: mai întâi în trupe militare, apoi pe cont propriu. De altfel, limita între un serviciu regulat și tilhărie rămîne, uneori, foarte vagă. O „scrisoare de grațiere” din 1418 descrie afacerea unui individ de douăzeci-douăzeci și doi de ani care și-a părăsit munca de „ajutor de căruțaș” pentru a se angaja în armată (de partea burgunzilor, în războiul împotriva Armagnacilor). Între Provins și Meaux, el și tovarășii săi, tot soldați, au prădat un călugăr care vorbea o limbă străină și îi rugase să-i arate drumul. Jefuirile constituiau probabil o practică frecventă în viața soldaților. Încă o mărturie: în 1415, un tânăr fierar din Amiens părăsește orașul, după doi ani de muncă, în tovarășia altor cincisprezece tineri, pentru a se duce la Paris și a se înrola în armată, „după cum au obiceiul tinerii de vreo doi-trei ani încoace”. În drum spre Paris, banda a atacat și prădat doi negustori de vite. În 1420, două personaje înarmate se lansează într-o dispută rapid transformată într-o încăierare, în cursul căreia unul dintre ei este ucis; primul este un bastard, fiu de nobil, ajuns bărbier; celălalt este un podgorean, se pare, pe care îl cheamă Monnayeur (ceea ce poate fi numele lui adevărat, dar nu este exclus să fie vorba de o poreclă: „*faux-monnayeur*” – calpuzan) și care trăiește din jafuri armate. Și motivul gîlcevei este semnificativ: fostul podgorean a refuzat să-și creadă tovarășul că se trage din viță nobilă, căci, pretindea el, în acest caz nu ar fi un simplu bărbier. Războiul și modul de viață propriu soldatului slăbeau, într-adevăr, legăturile sociale, familiale și profesionale. Încă un exemplu: după ce au luptat în diferite regiuni ale Franței, trei soldați s-au pomenit fără mijloace de trai la întoarcerea lor din Guyenne, în 1407, așa că s-au hotărît să-și facă rost de bani prin forțe proprii. „Văzînd că erau bieți tovarăși lipsiți de orice bunuri”, ei s-au apucat de tilhării, alegînd Beauce drept cîmp de operațiune.

Este sigur că cruzimea războiului (Războiul de o sută de ani, în ocurență) a provocat o delăsare morală și a favorizat tendințe deviante. Dar principala ei urmare a fost declasarea, devenită masivă, a unor indivizi aparținînd diferitelor pături sociale. Meșteșugari, negustori, fii de nobili, zilieri, vagabonzi și clerici s-au grăbit să plece la război, dornici să scape de normele sociale în vigoare; ei s-au lăsat amăgiți de iluzia vieții ușoare pe care acesta părea s-o ofere și de abolirea – la fel de himerică – a principiilor rigide de repartizare a rolurilor sociale. Prin urmare, chiar dacă aveau posibilitatea unei reintegrări, adesea le era greu să se întoarcă la normele sociale și să-i părăsească pe foștii tovarăși și un mod de viață „marginal”. Un șelar întemnițat în 1457 la Dijon, fost combatant într-o companie din subordinea ducelui de Savoia împotriva lui Francesco Sforza, în Lombardia, se întoarce la Dijon, unde găsește un post de paznic municipal. De fapt, această muncă nu face decît să acopere activități ilicite. În Lombardia intrase în contact cu un alt soldat, gascon de origine, foarte experimentat în falsificarea banilor și trăind din furturi. Prin intermediul

lui, burgundul nostru s-a însoțit cu delincvenții pînă la a se alătura unei bande de cel puțin șaizeci de persoane (așa-numita „*bande des Coquillards*”¹⁾, a cărei rază de acțiune a acoperit o mare parte a teritoriului francez. Percheziția efectuată la domiciliul fostului meșteșugar, apoi străjer, a dus la descoperirea a doi florini falsificați și a cinci șperacle, ceea ce poate fi considerat drept semnul incontestabil al unei activități criminale profesionale.

În 1391, un locuitor al parohiei Santa Maria Maggiore a fost condamnat la spînzurătoare la Florența, pentru jafuri, asasinate și trădare. În hotărîrea judecătorească găsim lista crimelor comise la Florența și în *contados* din vecinătate. Ajutat de obicei de unul sau mai mulți complici, căci nu era un simplu hoț de buzunare, ci un adevărat bandit, autor de atacuri înarmate, el se ocupa cu tîlhăria la drumul mare, cu urmări cîteodată sîngeroase, și răpea oameni pentru a cere răscumpărare. Or, din descrierea unuia dintre atacurile date în regiunea Sienei, reiese că era soldat, ca și complicitii săi, și că făcea parte dintr-o trupă militară. Reluînd expresia lui Michael M. Postan, constatăm că, de fapt, „gangsterismul cavaleresc” și-a găsit prelungirea în „gangsterismul militar”.

Astfel, războiul era una dintre căile (un fel de „rit de trecere”) care duc la marginalizare. Să notăm totuși că, deși generatoare de marginalitate, ea acționa și în sens invers: foștii vagabonzi, considerați „nefolositori lumii”, atunci cînd deveneau soldați erau integrați într-o viață socială organizată. Însă, în mod obișnuit, „demarginalizarea” a durat puțin; cînd expediția militară se încheia, ei își reluau vechiul mod de viață și erau și mai periculoși pentru ordinea socială decît înainte. Grupurile de tîlhari, atît de numeroase în Franța și în țările germanice în secolul al XV-lea, nu erau doar una dintre consecințele războiului: activitatea lor putea fi considerată drept o continuare a unui război, cu singura diferență că acum era dus în nume personal.

Profesionalismul din ce în ce mai avansat în arta de a fura și de jefui apare ca o dovadă indirectă a marginalității ce se instalează în organizarea vieții sociale, ca un mod specific de a trăi, bine determinat. Dosarele judiciare din Wroclaw (Silezia) oferă numeroase informații despre uneltele întrebuițate de hoți, în secolul al XV-lea: șperacle, croșete și cuțite care servesc la deschiderea ușilor și a cuferelelor, tije folosite la șterpelirea hainelor etc. Potrivit mărturisirilor unuia dintre răufăcătorii din Wroclaw, arestat în 1469, membru al unei mari bande de hoți, patru din tovarășii săi fuseseră spînzurați la Poznan și trei la Lublin. Dacă ținem cont că era vorba de orașe aflate la o distanță de sute de kilometri unul de altul și că, pe deasupra, Poznan și Silezia se aflau pe atunci în afara granițelor regatului polonez,

1. Numiți astfel fiindcă purtau la gît o cochilie (*coquille*) la fel ca pelerinii la Santiago de Compostella, pe care și-o prindeau la pălărie sau de îmbrăcăminte (n.t.).

putem deduce că banda trebuie să-și fi organizat rețele pe un teritoriu imens. Dar, de cele mai multe ori, „profesioniștii crimei” acționau singuri sau nu aveau decât un complice. În registrele din Wrocław apare numele unui hoț, Marcinko din Opole, specializat în spargeri de biserici. I s-a întâmplat chiar să spargă într-o singură noapte bisericile din patru sate, cu ajutorul câtorva complici racolați la fața locului. Abia în al patrulea sat a fost prins de localnici (*miraculose sanctis cooperantibus detentus et captus fuit non potens sacras res deportare*). Condamnat la supliciul focului, a fost ars în 1454.

La Florența, așa-numitele *atti del podestà* oferă o descriere destul de amănunțită a carierei unui criminal polonez pe care l-am putea defini drept un adevărat profesionist: Bartolomeo di Giovanni, zis Griffone. El este prezentat ca un personaj de proastă reputație, provenit din clasele inferioare. În 1441, la Veneția, însoțit de doi acoliți veniți din Polonia, a jefuit un preot grec (valoarea prăzii se ridica la 12 florini). Arestat și înțemnițat, el a reușit să evadeze, cu alți prizonieri, înainte de a fi judecat. În august 1444, îl găsim la Roma unde, tot cu doi complici polonezi, fură de la un canonic al bisericii San-Giovanni-di-Laterano obiecte în valoare de 4 florini și de la un canonic la Santa Maria Maggiore, un potir din argint (valoarea: 18 florini). În octombrie 1444, este la Florența, de data aceasta în compania unui ungur și a unui polonez și, împreună, dau o spargere la un han. Apoi, merge la Bologna, unde comite numeroase furturi (valoarea obiectelor sustrase: 3 ducăți) și își găsește un nou tovarăș, încă un ungur. Pleacă amândoi la Florența și, pe drum, jefuiesc un țăran cu care împărțeau camera într-o tavernă. La Florența, se instalează într-o casă închiriată de complicele ungur. Tot aici, fură de la un german o scrisoare a lui Francesco Sforza, pentru a o contraface în așa fel încât să pară că îi era destinată, sperînd că un asemenea document îi va permite să se deplaseze nestingherit și să comită delictе fără a fi pedepsit. Cu ajutorul urinei de cal, a desprins pecetea lui Sforza de pe scrisoarea originală și a lipit-o cu ceară pe scrisoarea falsificată. Apoi s-a dus la Siena, pentru a-i jecmăni pe cei care, în pelerinaj spre Roma, treceau prin acest oraș. Abia cînd s-a întors la Florența a fost în cele din urmă arestat, judecat și condamnat la moarte prin spînzurătoare.

Nu cunoaștem motivele care l-au determinat pe acest polonez, venit să trăiască în Italia, să devină un infractor. Contactele lui cu numeroși polonezi, unguri și italieni, trăind și ei din furturi și tâlhărie, dovedesc faptul că era bine infiltrat în mediul delincvenților italieni: îi cunoștea pe tăinuitori și știa să-și aleagă cu pricepere victimele. Ceea ce putem presupune este că această carieră criminală a vagabondului polonez în Italia era probabil o consecință secundară a deplasărilor de mari grupuri de populații la timpul respectiv, cum ar fi pelerinajele sau emigrările provocate de căutarea mijloacelor de subzistență.

În registrele judiciare, criminalii și vagabonzii sînt adesea calificați drept indivizi „acoperiți de oprobriu și infamie”. Această opinie, formată pe baza bănuielilor și a zvonurilor privitoare la modul lor de viață, se regăsește mai tîrziu printre „probele învinuitoare” reținute în timpul procesului: ea vine să confirme că delictele comise de acuzați nu erau accidentale, ci caracterizau modul lor obișnuit de a trăi, neconform, în general, normelor de coexistență socială. Noțiunea de infamie avea un sens foarte larg în Evul Mediu, căci îngloba totodată mai multe meserii percepute – atît în conștiința colectivă, cît și prin lege – ca „ilicite”, „necinstite” sau „nedemne” și, prin urmare, dezonorîndu-i nu numai pe cei ce le practicau, ci, uneori, și pe urmașii lor. „Infamia” apare în toate aceste cazuri ca un criteriu de excludere socială foarte apropiat de mecanismele care țin la distanță anumite grupuri în societățile de castă (paria în India, *eta* în Japonia); sau, cîl puțin, ea dezvăluie tendințe analoage în civilizația europeană.

Desigur, judecata de valoare asupra diferitelor activități din Evul Mediu transpare în elogierea unei ordini sociale întemeiate pe „repartizarea sarcinilor” între cei ce se roagă, cei ce duc războiul și cei ce cultivă terenurile (ultimul grup, al lucrătorilor pămîntului, fiind în mod deosebit ridicat în slăvi, din rațiuni didactice). Dar ea capătă și o formă explicită, în condamnarea – *expressis verbis* – a anumitor meserii. Astfel, Tertullian, de pildă, considera moralmente suspectă, sau chiar inadmisibilă, activitatea artiștilor creatori de imagini sfinte, ca și pe cea a astrologilor, pedagogilor și comercianților; celor din urmă le reproșa că răspîndesc gustul pentru lux și din același motiv includea în lista meseriilor „necinstite” pe cea a meșteșugarului care fabrică produse de lux. Lista meseriilor respinse, disprețuite sau infame suferă modificări de-a lungul Evului Mediu – în scrierile Părinților Bisericii și în literatura teologică s-a afirmat din ce în ce mai mult tendința de a condamna în primul rînd cămătăria, prostituția și pe „profesioniștii spectacolului”. Alături de multiple judecăți de valoare (cîteodată destul de nuanțate) cu privire la diferite activități mai mult sau mai puțin lăudabile, alte judecăți, foarte numeroase, se refereau la meserii „nedemne”, reprobate, determinînd adesea o excludere din viața socială organizată. Găsim urma acestei reguli în dreptul canonic și în obiceiurile vieții urbane.

Dreptul canonic desemna ca *marcimonia inhonesta* sau *vilia officia* un mare număr de activități ce apar drept infamante în raport cu misiunea pastorală, împiedicîndu-i pe cei care le desfășoară să devină preoți și să aibă acces la privilegiile aferente. Legea îi avea în vedere în special pe aceia care, după ce au urmat o formă de învățămînt, primeau o hirotonisire inferioară: deși clerici, ei se puteau căsători și puteau practica o meserie. Există mai multe liste de asemenea activități apreciate drept compromițătoare. Totuși, numărul lor pare să se restrîngă puțin cîte puțin: interminabilele indexuri de meserii

nedemne, inventariate de dreptul canonic, sînt înlocuite de statute stabilite cu ocazia sinoadelor. În fruntea activităților demne de blam continuau totuși să se mențină meseria de histrion și menestrel, prostituția, proxenetismul, cămătăria, ca și toate ocupațiile care, în exercitarea, lor presupuneau contactul cu sînge, carne de animale, corpuri moarte. Uneori, statutele adoptate la sinoade și legislația referitoare la dreptul cutumiar citau, printre „ponegriți”, pe hangii, „făcători de farmece” și „vrăjitori”, ca și pe gunoierii municipali (însărcinați, printre altele, cu spălarea latrinelor). Cel ce practica o meserie cu totul obișnuită, dar considerată „murdară”, nu putea aspira la o carieră ecleziastică, după cum nu avea dreptul (regulă valabilă în mai multe orașe) de a ocupa funcții municipale oficiale.

În statutele corporațiilor de meserii din Germania, noțiunea de „infamie profesională” deține un loc deosebit de important. Nu numai că lista meseriilor „infame” este foarte lungă, dar condiția lucrătorilor este determinată de originea lor : cei ce doresc să adere la o corporație trebuie să facă dovada unui trecut „onorabil” al părinților. Sînt excluși din start copiii bastarzi, copiii de servitori sau de persoane care au practicat o meserie „infamă”. Cît despre ultima categorie, ea cuprinde meserii ca : hingher, călău, paznic municipal, gunoier, gropar, măcelar sau simplu sacrificator, servitor la băile publice, bărbier, prostituată, proxenet, menestrel, dansator pe sîrmă și bufon, țesător, călcător de postav, cioban... (Proverbul german : *Schäfer und Schinder, Geschwisterkinder*, „Ciobanul și hingherul sînt ca doi frați”, este disprețuitor față de ambele meserii, care apar ca purtătoare ale unui fel de stigmat. Meseria de hingher nu a încetat niciodată să fie considerată dezonorantă și, vreme îndelungată, o asemenea infamie a apăsător și asupra celei de cioban.) Desigur, alungarea în marginea societății a celor care practicau o meserie „nedemnă” nu este caracteristică numai pentru mentalitatea medievală ; legislatorii germani încă edictează reguli în acest sens în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Iar fenomenul a persistat chiar pînă în zilele noastre : diferite studii etnografice vin să-i confirme prezența în viața modernă.

Bineînțeles, există un anumit decalaj între norme – fixate de dreptul canonic, de legislația municipală sau de regulile tradițional stabilite în cadrul breslei – și realitatea socială. Unele dintre meseriile respinse au sfîrșit prin a fi recunoscute și chiar au obținut un statut cu totul onorabil. Sfera de acțiune a normelor, în timp și spațiu, ca și impactul lor real nu au fost suficient studiate pînă în prezent. Dar nu încapă nici o îndoială că ele interveneau constant în viața socială, iar astăzi apar ca o mărturie despre organizarea ei. Rolul regulilor fixate de dreptul canonic este preeminent în această imagine, de vreme ce Biserica determina în mod fundamental comportamentele și felul de a gîndi ale societăților din epoca respectivă.

Definiția medievală a meseriilor „nedemne” își are originile în dreptul roman, care s-a ocupat de noțiunea de infamie sub diferite

aspecte. În ceea ce privește „punerea în afara legii”, ea a împrumutat anumite elemente de la „legile barbare”. Așadar, este vorba de o tradiție adânc înrădăcinată în conștiința colectivă, elaborată de-a lungul veacurilor pentru apărarea tabuurilor și manifestată în comportamentele culturale prin aprecierea diferitelor activități profesionale în funcție de criteriul de „curățenie” și de „murdărie”. Tocmai acest criteriu era deseori răspunzător de marginalizarea oamenilor cu activități „necurate”. Vom studia câteva, cu titlu de exemplu.

Faptul de a fi un profesionist al spectacolului și al artei de divertisment este întotdeauna citat în registrele judiciare ca o dovadă de culpabilitate împotriva acuzatului. Deja dreptul roman considera că a juca pe scenă în scopuri lucrative era o ocupație infamantă. Dreptul cutumiar germanic îi trata în același fel pe *Spielmänner* și *Kompen* (cei ce se angajau în întreceri), numindu-i „nelegitimi prin condiția lor” (*unrecht*), prin analogie cu expresia „copil nelegitim”. În Evul Mediu, histrionii sînt tot atît de disprețuiți cît prostituatele; sfîntul Augustin cerea chiar ca lor să nu li se administreze sacramentele. Menestrellii și comedienii sînt înfățișați în scrierile teologice ca însăși întruparea răului și ca aliații diavolului. Toate sinoadele și conciliile se arată dușmănoase în privința lor. Chiar dacă, pe parcurs, unele calificative cu privire la această meserie se schimbă, jurisdicția și literatura teologică rămîn implacabile față de „menestrelli”, „histrioni”, „actori de bîlci”, asimilîndu-i fără rezerve cu cele mai joase categorii ale populației, cerșetori, vagabonzi, infirmi. Din secolul al XIII-lea, se observă totuși unele schimbări în discursul ideologic – meseria de menestrel nu mai este judecată cu aceeași asprime.

Pentru Toma d'Aquino, nu există nici o îndoială că, în majoritatea lor, măscăricii, povestitorii și comedienii, fără a mai vorbi de cei care cîntă la diferite instrumente, sînt osîndiți și vor îndura cele mai grele chinuri din iad, dar recunoaște că ar putea fi o excepție: *ioculatores* care povestesc viețile sfinților, ca și faptele și vitejiile prinților, însoțindu-și istorisirea cu muzică au șansa de a-și mintui sufletul. Sfîntul Francisc din Assisi merge și mai departe, numindu-se pe sine *ioculatore Dei*, „menestrelul lui Dumnezeu”. Ceea ce nu înseamnă că această meserie nu este întotdeauna reprobă. În țările unde s-a dezvoltat creștinismul ortodox, condamnarea morală a măscăricilor (*skoromoch*) era atît de puternică, încît lua uneori forma unei adevărate represiuni împotriva lor. Disprețul și, apoi, climatul unei ambivalențe morale care i-au apăsă multă vreme pe comedienii Timpurilor moderne sînt cu siguranță reminiscența acestei vechi tradiții.

Erau însă menestrellii medievali cu toții niște marginali? Nu tocmai; totul depindea de modul de viață pe care îl adoptau. Firește, unii erau și chiar se complăceau în această viață, dar cei mai mulți năzuiau spre o existență stabilă. Astfel, de exemplu, se constată apariția unor corporații de menestrelli angajați în mod regulat la

nunți și sărbători locale. Unii menestreli sînt primiți de nobili și se stabilesc la ei, deoarece prezența lor face mai plăcută viața cîrții. În schimb, statutul actorilor de bîlci rămîne apropiat de cel al vagabonzilor. Pentru a-și justifica neîncrederea ideologică față de o meserie care, într-o anumită măsură, o priva de drepturile sale de exclusivitate în domeniul cultural și care, din Antichitate, rămînea marcată de infamie, Biserica invoca modul de viață instabil și, prin urmare, asocial al acestei categorii de populație ce nu-și afla locul în sînul unei societăți organizate și în repartizarea socială a sarcinilor.

Ioan din Salisbury afirma că menestrelii și prostituatele erau doar monștri deghizați sub forme omenești și că trebuiau cu orice preț stîrpiți din societate. Legăturile dintre actorii de bîlci și prostituate slujeau drept argument suplimentar, valabil în două sensuri, în sprijinul discursului care îi condamna și îi excludea din societate.

Prostituția a fost și ea o țintă de predilecție pentru moraliștii medievali. Să notăm totuși că, în cursul Evului Mediu, respingerea s-a atenuat treptat, iar scolasticii se arătau din ce în ce mai supli în judecata lor, pînă la a-i recunoaște acestei meserii unele aspecte folositoare. Evident, disprețul față de prostituție nu a dispărut, dar schimbarea de optică, oricît de neînsemnată, le-a permis prostituatelor să se integreze parțial în viața socială organizată (sau, mai precis, în structuri de viață urbană).

În Evul Mediu, prostituția capătă diferite forme și, bineînțeles, nu rămîne limitată la spațiul urban. Arhivele judiciare ne informează că era la fel de răspîndită la țară: prostituatele frecventau locuri de întîlnire ale colectivităților rurale (tîrguri, sărbători, taverna), treceau dintr-un sat în altul și îi însoțeau, în deplasările lor, pe secerători, zilieri sau negustori. La oraș, existența lor era mai stabilizată, amorul pe bani făcînd parte, într-un anumit sens, din mărfurile oferite de comerțul urban. Autoritățile municipale permiteau deschiderea bordelurilor. Uneori, municipalitatea finanța chiar ea înființarea unui *prostibulum publicum*, pentru a-l închiria apoi unui particular. Și băile publice serveau drept lupanare. În unele orașe, existau cartiere de prostituate („ghetouri de prostituție”, cum erau, de pildă, „străzile cu femei ușoare” din orașele franceze).

În ciuda condamnării generale a prostituției, stilul de viață determina statutul social al prostituatelor. La Veneția și Florența, unele curtezane trăiau pe picior mare, deveneau celebre; prezența și personalitatea lor au marcat, în cîteva cazuri, evoluția artelor frumoase. Ele se bucurau de un prestigiu la care nu puteau aspira nici locatarele așa-numitelor *prostibula* urbane (a căror viață era totuși relativ stabilă), nici prostituatele ambulante, cele mai numeroase, recrutate dintre muncitoare și femei din popor. Acestea se dedau prostituției în afara ocupațiilor lor obișnuite, iar proxeneții și mijlocitoarele le țineau la dispoziția lor. Statutul lor era aproximativ același cu cel al vagabonzilor și delincvenților: totul le apropia de aceștia – asemănări

în modul de viață, similitudine a destinului —, de aceea și trăiau împreună deseori.

Chiar dacă duceau o viață stabilă, prostituatele rămâneau în afara societății, de vreme ce, în general, ele nu-și puteau întemeia propria familie. Povestirile medievale despre „păcătoasele” care, datorită unei intervenții miraculoase, au făcut penitență, fapt ce le permitea să obțină mîntuirea sufletului, nu cunosc decît două deznodăminte (considerate ca un *happy end*): fie sufletul păcătoasei urcă la cer, fie se închide ea însăși într-o mănăstire spre a-și ispăși greșelile.

Într-o povestire franceză din secolul al XII-lea, o prostituată, Richeut, a hotărît să creeze un fel de simulacru al vieții de familie și a adus pe lume un copil. A făcut-o numai pentru a putea trage foloase pe viitor. După nașterea copilului, s-a străduit să respecte toate riturile religioase de rigoare: molifta, darul pentru biserică... Copilul a fost botezat, a avut nași. La botez, printre invitați, se aflau prostituate și proxeneți. Apoi, Richeut a aranjat lucrurile în așa fel încît cîțiva dintre clienții săi, cei mai creduli, să-și asume paternitatea. Cînd fiul său a crescut, l-a inițiat în proxenetism („*la lescherie*”) și l-a ajutat din răspuțeri, dîndu-i sfaturi din belșug. Îl considera mai ales un asociat și, cînd el încerca să o întreacă în șmecherii, îl trata ca pe un străin. Același gen de relații lega cuplurile formate în mediul prostituției: „căsătoriile” (pecetluite printr-un „jurămînt”) dintre prostituate și proxeneți nu semănau cîtuși de puțin cu ceea ce se înțelege de obicei prin legătura conjugală; ele apar mai curînd ca un contract cvasiprofesional. Acele prostituate care aveau o familie nu erau adevărate profesioniste, ci victimele unei declasări, obligate să se prostitueze (ocazional sau regulat) pentru a asigura supraviețuirea celor apropiați.

Controlorii municipali din mediul prostituției și al proxenetismului („regii fetelor îndrăgostite” sau „regii desfrînaților”, *podestà dei ribaldi*), deși disprețuiți, erau protejați de statutul lor de funcționari. La fel, activitatea patronilor de *prostibula*, recrutați deseori dintre paznicii municipali, gunoieri sau călăi — deci oameni cu meserie „infamă” —, era tolerată deopotrivă de Biserică și de judecătorii laici. În schimb, tot ce ținea de prostituția în afara formelor oficial admise trezea ostilitatea opiniei publice și a reprezentanților legii. Mijlocitoarele și proxeneții (care compăreau în fața tribunalelor deoarece desfășurau și activități ilicite) erau considerați exemplul tipic al indivizilor asociali.

Dacă analizăm activitățile care duceau la excluderea socială, ne dăm seama că, în majoritatea cazurilor, era vorba de slujbe legate de tabuuri pe care, uneori, le încălcau. Totuși, adevărata marginalizare nu depindea decît de modul de viață și de situația materială ale indivizilor care desfășurau aceste activități. Astfel, de pildă, deși cămătăria a fost condamnată din punct de vedere moral, împrumutătorii pe amanet nu erau marginali. Pe de altă parte, să notăm că doctrina canonică a Bisericii, dezvoltînd teoria despre răscumpărarea

păcatelor în purgatoriu, evolua în sensul care le lăsa speranța mântuirii și le stabiliza astfel locul în sînul societății. Marginalizarea era consecința absenței sau slăbirii legăturilor sociale. Și invers: cei ce nu participau la viața cotidiană a colectivității erau percepuți ca indivizi asociați, deci demni de dispreț și periculoși. Exemplu caracteristic: atitudinea medievalilor față de ciobani, dușmănoasă și neîncrezătoare, în ciuda faptului că meseria lor era una dintre ocupațiile sezoniere curente și făcea parte din muncile agricole, considerate în Evul Mediu vrednice de laudă. Neîncrederea lor era deosebit de puternică față de ciobanii transhumanți, așadar cei de la munte, care își mînau animalele prin locuri pustii și se instalau apoi departe de regiunile locuite, pentru a trăi într-o izolare totală. În ochii contemporanilor, cele două caracteristici ale vieții lor – peregrinare și singurătate – le determinau statutul de indivizi care trăiesc „în marginea” societății. Neîncrederii i se adăuga disprețul: însărcinați cu sacrificarea animalelor, ciobanii aveau de-a face cu sîngele, carnea crudă și, uneori, cu stîrvul. Ei erau și „vindecători” de animale, cu numeroase cunoștințe preluate din îndelungata tradiție a medicinei populare: ceea ce contribuia la crearea în jurul lor a unei aure de teamă și suspiciune. Fiindcă trăiau singuri, numai în compania dobitoacelor, erau acuzați de diferite devieri (*bestialitas*, sodomie etc.). Potrivit etnografilor germani, disprețul față de ciobani – datorat, printre altele, faptului că pentru această muncă erau angajați indivizi retardați mintal – s-a menținut multă vreme în țările germanice. Se pare totuși că în alte regiuni ale Europei disprețul nu a fost la fel de puternic.

După cum am putut vedea, respingerea socială se referea în mare parte la meseriile a căror practicare făcea să intre în joc noțiunile de „trupesc” și „carnal”. În aceeași ordine de idei am putea situa repulsia resimțită de medievali față de infirmi și bolnavi, avînd drept efect, în general, marginalizarea lor. Statutul de „bolnav” însemna adesea izolare. Datoria de milostenie față de bolnavi și infirmi, deși întotdeauna prezentă în conștiința colectivă, era paralelă cu sentimentul de frică, de silă, ba chiar de dispreț pe care îl trezeau.

Măsurile luate față de leproși sînt cel mai bun exemplu. Concer-tîndu-și acțiunea, Biserica și instituțiile publice au făcut tot posibilul pentru a-i izola pe leproși de societate. Persoana suspectă de această boală îngrozitoare trebuia să se supună unei ceremonii religioase aproape ca de înmormîntare, însoțită de o procedură echivalentă, practic, cu moartea civilă, și apoi era condusă într-o leprozerie, situată foarte departe de regiunile locuite. În *Congés d'Arras*, doi truveri atinși de lepră descriu felul în care își iau rămas bun de la prieteni, înainte de a se duce în locul de izolare totală. Leproșii puteau nădăjdui în mîntuirea veșnică: în imaginația medievală, cangrena ce roade sufletul păcătos al omului s-a îndreptat spre corpul lor, dar din cauza cangrenei corpului le era interzis să comunice cu

societatea. De altfel, aceasta nu le refuza ajutorul : chetele în favoarea leproșilor aduceau sume considerabile, iar leprozeriile erau uneori amenajate cu fast... Dar în același timp, leproșii nu aveau dreptul de a atinge obiecte folosite de oamenii sănătoși ; ei trebuiau să-și anunțe prezența de departe, cu o hîrîitoare. În atitudinea față de ei, teama era amestecată cu un fel de ură : astfel, de exemplu, ei erau deseori acuzați de destrăbălare (cf. *Tristan et Yseult*) sau erau bănuți de conspirație împotriva oamenilor sănătoși. Neîncrederea se extindea și asupra urmașilor lor : copiii de leproși trăiau în ghetouri și nu puteau practica decît meserii considerate „infame” sau „necurate”. Necesitatea excluderii leproșilor părea atît de evidentă medievalilor, încît îi desemnau uneori, în limbajul uzual, drept „expulzați” (*aussätzige – die üzsertzigen*, în germană). Expulzați pentru totdeauna. Într-o povestire medievală (*Die arme Heinrich*, de Hartmann von Aue), eroul, victimă a unei declasări ca urmare a unei pedepse de la Dumnezeu care-l lovește cu lepra, este vindecat în final printr-o minune și își regăsește locul în sînul societății. Aici este vorba cu adevărat de o poveste fantastică, fiindcă un asemenea deznodămînt nu ar putea exista niciodată în realitate. Excluși și izolați, leproșii rămîneau prezenți pe scena vieții sociale numai în măsura în care apariția lor, în oraș sau la țară, scotea la iveală, de fiecare dată, condiția lor de ființe esențialmente diferite de celelalte.

Desigur, lepra era o boală deosebit de temută, dar nu numai ea trezea două sentimente ambivalente : pe de o parte, compasiune, pe de altă parte, dorința de a exclude bolnavul din societate. Unul dintre aceste sentimente trebuia să prevaleze, ceea ce depindea în special de condiția socială și materială a bolnavului. Omul bogat continua să trăiască printre cei apropiați, care îi asigurau îngrijirile necesare. Chiar în caz de lepră, el putea uneori evita excluderea. În schimb, pentru membrii grupurilor sociale defavorizate – cei ce își vindeau forța brațelor pentru a-și cîștiga existența –, boala determina în general marginalizarea. Deveneau cerșetori și, din acel moment, depindeau de milostenia celorlalți : erau nevoiți să trăiască din pomeni și să-și găsească adăpost în aziluri. Doctrina creștină a milosteniei le recunoștea dreptul de a cere de pomană doar schilozilor și bolnavilor inapți de muncă. De-a lungul Evului Mediu, referindu-se la învățătura sfîntului Augustin, teologii (printre alții, Guillaume de Saint-Amour, în secolul al XIII-lea) au recunoscut acest drept și indivizilor declasați, care nu puteau, din cauza statutului lor social, să depună o muncă fizică pentru a-și asigura traiul zilnic. Situația „săracilor curați” (*pauperes verecundi*) era totuși fundamental diferită de cea a altor grupuri sociale care trăiau din cerșetorie. Faptul de a beneficia de asistență nu le știrbea cu nimic respectabilitatea socială, sau cel puțin își păstrau demnitatea, căci instituțiile de caritate se străduiau să-i scutească de umilințele rezervate milogilor. Cerșetorii proveniți din păturile populare, în schimb, trebuiau să-și

dovedească dreptul de ajutor, arătându-și deschis infirmitatea, slăbiciunea sau sărăcia și făcându-și public statutul de ființe degradate, fizic și material.

Pînă acum, am pus în evidență doi factori care puteau duce la marginalizare: în primul rînd, o viață solitară, departe de comunitățile umane (o viață impusă uneori cu forța, ca în cazul surghiuniților, sau aleasă de bunăvoie), iar în al doilea rînd, practicarea anumitor meserii (sau activități) reprobate și situate în afara sistemului de repartizare a sarcinilor considerate folositoare societății. Or, după aceste criterii, cerșetorii se prezintă ca un caz aparte. Existența lor era utilă și chiar necesară, deoarece prin ea creștinii medievali se achitau de datoria de a se arăta milostivi. Ei nu fugeau de societate și respectau normele de coexistență. Cerșetoria și sărăcia stîrneau, bineînțeles, sentimente ambivalente, oscilînd între a condamna lenevia și a exalta virtutea uitării de sine (găsim nenumărate dovezi ale acestei atitudini nehotărîte în scrierile Părinților Bisericii) dar, în general, societatea medievală accepta prezența cerșetorilor, recunoscîndu-le tacit rolul „funcțional” în sînul organizării sociale.

Totuși, începînd din secolul al XIII-lea, cu crizele economice din ce în ce mai profunde și mai frecvente, determinînd pauperizarea temporară sau definitivă a numeroase grupuri sociale, atitudinea a început să se schimbe. Uneori, numărul de săraci creștea pînă pe punctul de a perturba cu totul echilibrul pieței muncii. În sfîrșit, ea s-a schimbat cu totul, reflectînd o transformare analoagă, radicală și ea, a doctrinei religioase cu privire la milostenie. Această doctrină a devenit foarte severă față de săraci și a constituit suportul ideologic al unei noi politici sociale, din ce în ce mai represivă față de cerșetori și ducînd la excluderea lor din societate.

Sub anumite aspecte, cerșetorii puteau fi totuși asimilați cu marginalii. Deseori, cerșetoria era însoțită de o degradare morală a celor care o practicau: obligați să-și etaleze sărăcia sau slăbiciunea cu scopul de a stîrni mila și de a obține astfel ajutor, ei nu ezitau să simuleze uneori o infirmitate sau o boală. Găsim exemple ale unor comportamente de genul acesta în literatura arabă din Evul Mediu timpuriu, ca și în povestirile franceze (balade de Eustache Deschamps), italiene (*Speculum cerretanorum*) sau germane (*Liber vagatorum*), datînd din secolul al XV-lea. În plus, doar o parte din cerșetori ducea o viață cu adevărat stabilizată; unii preferau să se deplaseze constant, pentru că așa obțineau profituri mai mari. Viața nomadă implica activități diverse: munci ocazionale, cerșetorie, furturi. Or, tocmai alternanța diferitelor ocupații era, în Evul Mediu, unul dintre indiciile marginalizării.

O altă formă a marginalității medievale o găsim în viața grupurilor sau a indivizilor respinși din motive religioase sau, mai general, ideologice. Era suficient să nu recunoști dogmele ortodoxiei creștine pentru a fi considerat un străin, o ființă „diferită” de celelalte.

Comunitățile medievale îi excludeau din structurile lor atît pe eretici, cît și pe „necredincioși” (cei ce mărturiseau o altă religie decît creștinismul) și păgîni. Opinii stereotipe referitoare la ei accentuau în mod artificial diferența lor fundamentală în raport cu colectivitățile creștine cu ajutorul unor argumente complementare: *Cîntecul lui Roland* le reproșa sarazinilor că nu recunosc raporturile de vasalitate; inchiizitorii și polemîștii religioși îi acuzau pe eretici că nu respectau normele sexuale admise, că negau orice putere și că respingeau legăturile sociale; cît despre evrei, potrivit opiniei comune, ei și-ar fi propus să-i extermine pe creștini, ar fi răspîndit epidemii și ar fi practicat cămătărie în mod curent. Cum aceste grupuri rămîneau în afara legăturilor instituite de comunitatea creștină și în afara culturii dominante, ele erau considerate periculoase pentru structurile sistemului în vigoare; de altminteri, înșiși membrii lor aveau – într-o măsură mult mai mare decît la celelalte categorii de populație marginală – conștiința propriei diferențe.

Reconstituind imaginea marginalității medievale, am evidențiat criterii foarte diverse care determinau statutul de marginal. Am încercat, de asemenea, să expunem procesele sociale și culturale ce duceau la izolarea unor indivizi sau a unor grupuri. Alături de excludere exista și o marginalizare voluntară; ea rezulta din refuzul sistemului stabilit și din căutarea, în singurătate, a unei desăvîrșiri spirituale (de altfel, cele două motive erau adesea asociate). Totodată, s-ar cuveni să reținem arierplanul socio-psihologic al acestor mecanisme pe care le-am prezentat sub formă obiectivată de procese sociale: pe de o parte, marginalii aveau sentimentul specificității situației lor și al unei diferențe între ei și societate; pe de altă parte, în conștiința colectivă au fost consacrate norme de coexistență și principii ale ordinii sociale, fapt ce se traducea prin condamnarea tuturor celor care încercau să li se sustragă. Două atitudini se înfruntau astfel, una individuală și una colectivă.

În Evul Mediu, condiția socială a indivizilor era marcată de semne exterioare caracteristice. Acest principiu, care făcea parte dintr-o semiotică a culturii medievale, era valabil și pentru marginali. Existau, firește, semne distinctive naturale: culoarea pielii, limba, specifică anumitor minorități etnice, infirmitatea sau simptomele exterioare ale unei boli, caracteristice deseori pentru cerșetori. Meseria practică era și ea un „semn” determinant pentru statutul social. Anumite semne aveau un caracter simbolic, cum ar fi urechea tăiată, stigmat al unui hoț. Veșmîntul constituia însă principala marcă exterioară de apartenență la o categorie socială. Zdrențele acoperind un trup aproape gol semnalau că era vorba de un cerșetor: aspectul vrednic de milă era una dintre „tehnicile” folosite pentru a atrage compătimirea trecătorilor. În ceea ce îi privește pe evrei, ușor de recunoscut totuși datorită hainelor specifice (pe teritoriile germanice ei purtau, printre altele, o pălărie țuguiață), al IV-lea conciliu de la Lateran, din 1215,

a introdus obligația de a purta un semn distinctiv care, răspîndindu-se în teritoriile creștine, a căpătat un caracter defăimător. Datoria de a purta un însemn le privea, în unele țări, și pe prostituate, obligate pe deasupra să urmeze prescripții vestimentare foarte stricte. Cît despre eretici, ei trebuiau să poarte, în semn de penitență, veșminte cu semnul crucii, pe ambele fețe. Una dintre pedepse consta în a-i expune în public, purtînd o mitră pe cap și însemnați cu litera „H”.

În cele mai multe cazuri, toate aceste semne – simboluri ale condiției sociale – nu au fost alese în mod voit de indivizi sau grupuri, ci le-au fost impuse pentru a le obiectiva statutul și, ca instrument de represiune și de excludere, foloseau în principal la a-i stigmatiza. Despre cum se percepeau marginalii înșiși nu știm astăzi aproape nimic: ne-au parvenit doar ecouri îndepărtate ale discursului lor – uneori, un ton ceva mai personal în procesele verbale ale depozițiilor, sau în poemele „goliarzilor”, în cele ale lui Rutebeuf și Villon...

Societățile medievale nu încetau să le amintească marginalilor infamia ce apăsa asupra lor și o utilizau în mod instrumental. Obligația evreilor de a fi prezenți la „intrările regale” nu folosea de fapt decît la umilirea lor (mai tîrziu, această tactică a devenit fătîș represivă și segregacionistă, după cum o arată printre altele descrierile de procesiuni de la Sărbătoarea Domnului, în Cracovia, în secolul al XVII-lea). Întrecerile „oamenilor nedemni”, atestate în Périgueux deja în 1273, în timpul sărbătorilor Carnavalului, erau o modalitate deosebit de jignitoare de a-i trata pe marginali. În Italia, întrecerile la care participau prostituate și *ribaldi*, *barattieri* s-au răspîndit, devenind foarte frecvente din prima jumătate a secolului al XVI-lea; element al înfruntărilor dintre diferite orașe, ele căpătau uneori un caracter foarte violent. *Palio* italian – întrecere pe jos, pe cal sau pe spinarea unui catîr – aduna bărbați și femei aparținînd claselor de jos, adesea vagabonzi. A-i umili pe unii, cu scopul de a pune cu atît mai bine în evidență respectabilitatea celorlalți: în aceasta consta „rolul funcțional” al marginalilor.

Desigur, între categoriile de populație din care este alcătuit universul marginalității din Evul Mediu, existau diferențe, uneori foarte profunde: în excludere și segregatie, era o progresie; consecințele unei declasări nu erau aceleași în cazul unui cavaler și în cel al unui țaran. Nu toți marginalii erau „excluși” din societate; măsuri de excludere atît de rigide și severe ca acelea împotriva leproșilor erau destul de rare. Dar toate aceste grupuri au în comun faptul că aveau un mod de viață absolut diferit de cel socialmente recunoscut, refuzau să se supună normelor stabilite, după cum refuzau să participe la sistemul de „repartizare a sarcinilor și a rolurilor” sociale. O altă trăsătură comună, care îi unește, este respingerea – frica și dușmănia mergînd uneori pînă la ură – manifestată de societate față de ei.

Referințe bibliografice

- G.H. Allard (coord.), *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, Montreal, 1975.
- Bonfiglio Dosio, G., „Criminalità ed emarginazione a Brescia nel primo Quattrocento”, *Archivio Storico Italiano*, 1978, pp. 113-164.
- *** *Exclus et Système d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix-en-Provence, 1976.
- Geremek, Bronislaw, *Les Marginaux parisiens aux XIV^e et XV^e siècles*, Flammarion, Paris, 1976; *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Age à nos jours*, Gallimard, Paris, 1987.
- Guglielmi, N., *Marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires, 1986.
- Hanawalt, B., *Crime and Conflict in English Communities, 1300-1348*, Cambridge (Mass.), 1979.
- Hartung, W., *Die Spielleute. Eine Randgruppe in der Gessellschaft des Mittelalters*, Wiesbaden, 1982.
- Hilton, R.H., *A Medieval Society: the West Midlands at the End of the Thirteenth Century*, Londra, 1966.
- Jusserand, J.-J., *La Vie nomade et les Routes d'Angleterre au XIV^e siècle*, Paris, 1884.
- Ladner, G.B., „*Homo viator*: Medieval Ideas on Alienation and Order”, *Speculum*, XLII, 1967.
- Le Goff, Jacques, „Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval”, in *Pour un autre Moyen Age*, Gallimard, Paris, 1977.
- Mollat, Michel, *Les Pauvres au Moyen Age. Étude sociale*, Complexe, Paris, 1984 (reed.).
- Pinto, G., „Un vagabondo, ladro e truffatore nella Toscana della seconda metà del '300”, *Ricerca storica*, II, 1974, pp. 327-345.
- Trexler, R.C., „Correre la terra. Collective Insults in the Late Middle Ages”, in *Mélanges de l'École Française de Rome*, XCVI, 1984, pp. 845-902.
- Vincent, B., *Les Marginaux et les Exclus dans l'histoire*, Paris, 1979.

Postfață

REDESCOPERIREA UMANITĂȚII DE ODINIOARĂ

Expresie punctuală a unei istoriografii autodefinite mai întâi drept franceză, dar care a devenit actualmente, la capătul a nenumărate transferuri și împrumuturi mimetice, europeană, prezentul volum degajă o semnificație ce depășește cu mult anvergura subiectului pe care îl explorează. El nu este neapărat cel mai notabil produs al istoriografiei contemporane și, poate, nici măcar cel mai reprezentativ, de vreme ce împarte acest atribut cu un număr impresionant de titluri. În schimb, îi oglindește perfect, în racursi, evoluția din ultimele două decenii, evocându-i deopotrivă programul inițial și câteva din recente reajustări structurale. Altfel spus, în arierplanul acestei investigații interesate de tipologia umană medievală, putem citi, ca într-un palimpsest, o cu totul altă istorie: aceea a modului în care a fost gândită, aplicată și – ulterior – progresiv rectificată „filosofia” care a inspirat, cu începere din anii '60-'70, explorarea trecutului în Franța și pe continent, pînă a ajunge la ipostazele sale de astăzi. Pentru a mă face mai bine înțeles, un scurt ocol contextual mi se pare inevitabil. De aceea, voi vorbi mai întâi despre specificul istoriografiei căreia îi aparține prezentul volum, insistînd asupra „chipului” ei de la început și a mutațiilor din ultima vreme. Cîteva considerații, apoi, vor fi rezervate biografiei intelectuale a coordonatorului (Jacques Le Goff), strîns legată – altminteri nici nu se putea – de evoluția domeniului de referință. În fine, voi încheia prin a comenta pe scurt cartea, arătînd cum rezumă ea, în mod concret, direcțiile și avatarurile mai vechi și mai noi ale reconstrucției trecutului în formele care au definit-o în spațiul geografic tutelar.

Omul medieval face parte dintr-o specie istoriografică numită, cu începere din 1978, „noua istorie”. Termenul, folosit pentru întâia dată chiar de Jacques Le Goff și de emulii săi, grupați la acea dată în redacția revistei *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, nu fusese inventat pentru a caracteriza o anumită direcție metodologică și cu atît mai puțin o concepție de ultimă oră despre rosturile scrisului istoric. Sensul său era, de fapt, pur simbolic, menirea expresiei – pe care unii nu s-au sfiit să o considere, cu evidentă ironie, drept un „label” comercial¹ – fiind de a condensa într-o formulă memorabilă totalitatea inovațiilor de orizont, percepție și metodă care se făcuseră

1. Mai exact, „une appellation contrôlée”, potrivit expresiei deloc amabile a lui Guy Bourdieu și Hervé Martin, *Les écoles historiques*, Seuil, Paris, 1983, p. 201.

simțite în spațiul istoriografic francez, grație mutației epistemologice realizate cu o jumătate de veac mai înainte de Marc Bloch și Lucien Febvre. „Noua istorie”¹ marca, așadar, o sărbătoare de familie, de vreme ce mutația de care vorbesc avusesse loc prin înființarea revistei pe care o dirijau acum Le Goff și prietenii săi. În egală măsură însă ea era și expresia unui bilanț, pe care noua generație a *Analelor* se simțea cea mai chemată să-l facă, cu atât mai mult cu cât acesta ar fi fost prilejul celei dintâi reflecții sistematice asupra întregii evoluții a scrisului istoric francez de pînă atunci. Cum s-au raportat urmașii „părinților fondatori” la moștenirea lăsată de Bloch și Febvre? Cum și-au evaluat ei principalele orientări ale istoriei pe care o practicau? Dar, mai ales, cum le-au receptat demersul ceilalți, din afara „cercului”, și cum l-au corectat?

În primul rînd, tuturor le apărea drept indiscutabil faptul că ceea ce „noua istorie” produsese mai întîi fusese o adevărată mutație referențială. În contra istoriei așa-zis „tradiționale” – preponderent evenimentțială, politică și orientată spre faptele marilor personalități² – cu care polemizaseră „părinții fondatori”, direcția inaugurată de cuplul Bloch – Febvre și continuată de elevii lor se arăta, dimpotrivă, interesată cu precădere de realitatea socială, delimitîndu-și o tematică centrată nu pe indivizi, ca pînă atunci, ci pe grupurile sociale, nu pe acțiunea sau intențiile declarate reflectate de deciziile politice sau de instituțiile oficiale, ci pe structurile lor subiacente, în fine, nu pe evenimente, ci pe continuități, permanențe și evoluții lente³. În esență, „noua istorie” era în mod programatic reconstruită pe metodologia științelor sociale, în care întemeietorii *Analelor* vedeau, nu fără temei, unica modalitate rezonabilă de a conferi istoriei capacitatea de a produce o cunoaștere obiectivă⁴. Această opțiune nu era atunci (în 1929) întîmplătoare. Trebuie să vedem în ea răspunsul la o mai veche dezbatere, care opusese la începutul secolului nostru sociologia durkheimiană istoriei

1. Acesta este chiar titlul volumului-bilanț, publicat la data amintită (1978) cu scopul de a reconstitui traiectoria istoriografiei franceze în jumătatea de secol scursă de la întemeierea *Analelor*: *La Nouvelle Histoire*. Sous la direction de Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel, Retz, Paris – CEPL, 1978. A doua ediție a cărții, prescurtată, conținînd doar cele zece articole principale ale precedentei (fără restul de 120 de termeni), a apărut cu același titlu, după exact un deceniu, la Bruxelles (*La Nouvelle Histoire*. Sous la direction de Jacques Le Goff, Éditions Complexe, 1988).
2. Cf. François Furet, *L'histoire et „l'homme sauvage”*, in *L'historien entre l'ethnologie et le futurologue*, apud Hervé Coutau-Bégarie, *Le phénomène Nouvelle Histoire. Grandeur et décadence de l'école des Annales*, Economica, Paris, 1989, p. 92, ediția a doua.
3. André Burguiere, „De la compréhension en histoire”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, nr. 1, 1990 p. 124.
4. Pentru programul revistei, v. André Burguiere, „Histoire d'une histoire: naissance des Annales”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, nr. 4, 1979. De asemenea, nr. 6, 1989 (număr tematic, intitulat *Histoire et sciences sociales. Un tournant critique*), pentru bilanțul conlucrării dintre istorie și științele sociale, după șase decenii de „mariaj”.

pozitiviste, ambiția scientiștă a ultimei fiind considerată, prin raportare la rivala ei, total nejustificată, atât din unghiul principiilor, cât și din cel al metodelor. Or, rațiunea reconvertirii istoriei tocmai în aceasta consta: arătînd că „*savoir*”-ul istoric nu se mai deduce automat din trecut (cum își imaginaseră „pozitiviștii”), ci, aidoma sociologiei, din chestionarul elaborat de cercetător în relație cu acest trecut și că, pe de altă parte, instaurarea istoriei ca o cunoaștere științifică trece obligatoriu prin *construirea* obiectului ei de studiu, Bloch, Febvre și adepții lor mimau, în fond, dar fără să o declare, demersul însuși al sociologiei, depozitîndu-i astfel pe detractori de obiectul criticii lor. Procedul nu era, bineînțeles, lipsit de o anumită abilitate: dacă negarea valențelor scientiste ale istoriei avansase drept argument imposibilitatea celor ce o practicau de a discerne din textura trecutului constante sau legi tocmai din cauza subiectivității indelebile a oricărei reconstituiri, nu era, prin urmare, lipsit de sens ca reconstrucția istoriei să se producă nu prin ocultarea acestei subiectivități, ci, dimpotrivă, prin asumarea ei cît mai hotărîtă, dar strunită de o metodă și un chestionar capabile să o legitimizeze. Este ceea ce au făcut, de fapt, fondatorii *Analelor*, cu un succes absolut remarcabil.

Din reconfigurarea integrală a anchetei istorice de pe „descoperire” pe „construcție” decurgea o dublă exigență: explicitarea procedurilor de analiză a datelor sau – cum tocmai am observat – dezvoltarea metodei și, în al doilea rînd, enunțarea clară a întrebărilor menite a orienta cercetarea. Dacă cea dintîi nu era cituși de puțin nouă, meritul *Analelor* fiind de a o reînscuti, ipostaziind-o ca justificare supremă a demersului restituitiv, a doua era, cum s-a spus, „*aproape revoluționară*”¹, întrucît nu numai că modifica atitudinea cercetătorului față de informație, dar și substituia narațiunii – investită pînă atunci cu virtutea unui principiu explicativ fundamental – arta interpretării. Nu mai era vorba acum doar de a reconstitui o evoluție. Imperativul era de a o înțelege și explica. Această spectaculoasă reconversie nu a modificat – cum vom vedea mai tîrziu – numai optica asupra izvoarelor. Ea a schimbat pe de-a-ntregul și tradiționalul concept de „fapt istoric”, noul statut al istoriei, de disciplină a socialului, obligînd-o să depășească toate limitele de pînă atunci, pentru a-și răsfrînge fără nici o restricție curiozitatea, practic asupra oricărui domeniu. De la evenimentul politic (piatra unghiulară a istoriei pozitiviste) la „reflexele” demografice, de la compoziția unui ansamblu funciar la structurile familiale, de la grupurile sociale la atitudini, comportamente și rituri, obiectul de cercetare al istoriei s-a dilatat continuu, sfîrșind prin a cuprinde aproape totul. Raportat la acest nou context tematic, faptul înceta de a mai fi datul obiectiv, dezvăluit *tel quel* exegetului, din amalgamul trecutului, pe măsura desfășurării narațiunii. El devenea, în schimb, o piesă în întregime construită, în funcție de interogațiile și problemele apărute ca urmare a lărgirii orizontului. În același timp, el făcea inevitabilă și schimbarea radicală a conceptului de *durată*. Și în această privință, un scurt memento comparativ este absolut necesar.

1. André Burguiere, „De la compréhension...”, loc. cit., p. 126.

Cum era și firesc, istoria tradițională făcuse din „anvelopa” temporală un principiu cardinal de inteligibilitate. Sistematizată în funcție de evenimential și „decupat” în „tranșe” cronologice precise (de unde și importanța neobișnuită atașată periodizărilor), noțiunea de timp specifică acestui tip de istorie conferea aproape de la sine faptelor (de obicei politice și militare) evidențiate de „curgerea” sa un sens invariabil ascendent, „progresist”, justificând nu doar impresia că ceea ce întâmplase *înainte* explică ce a urmat *după*, ci, totodată, și strădania de a reconstitui cât mai minuțios anterioritatea. Înțeleasă în acest mod, istoria se reducea la o genealogie a politicului și națiunii, fiind investită cu un trend meliorist, dacă nu neapărat cunoscut dinainte, atunci cu siguranță bănuț, de fapt identic în substanța sa cu viziunea creștină asupra duratei.

Acestei concepții despre timp, „noua istorie” – nu a evenimentelor, ci a structurilor – i-a opus o interpretare plurală a duratei care, luând act de „mișcarea” diferită a realităților studiate și de ritmicitatea diversă a fenomenelor, căuta să dea seama – și din acest unghi – de complexitatea și varietatea lor. Enunțată pentru întâia dată exact cu trei decenii în urmă, într-un celebru studiu al lui Fernand Braudel¹, noua percepție a duratei și-a aflat în excepționalele sinteze ale aceluiași² domeniul predilect de afirmare. Astăzi, această concepție reprezintă referentul teoretic implicit al oricărei reconstituiri.

Destructurarea noțiunii de timp și depozedarea ei de o semnificație globală nu puteau lăsa fără urmări nici explicația istorică, în genere. Tradiționala povestire (*récit*), orientată de succesiunea evenimentelor și inspirată de un sens prestabilit, se preschimba, din această nouă perspectivă, într-o analiză preocupată de a sesiza, dincolo de dezordinea faptelor mărunte și a contingentului, constantele de adâncime, comportamentele „obiective” și procesele de durată, independente de intenționalitatea oamenilor și, invariabil, mai presus de puterea lor de a le controla. Aici, în această nouă privire asupra trecutului, se cuvine căutată contribuția majoră a „noii istorii” și, în același timp, slăbiciunea ei (cum ne vom convinge de îndată). Căci, prin efortul lor de a descoperi și evidenția ritmurile lente ale evoluțiilor, ceea ce dura în contrast cu efemerul, adepții „noii istorii” nu făceau, în fond, altceva

1. „Histoire et Sciences sociales: la longue durée”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, nr. 4, 1958. Textul a fost reluat în *Écrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1969, pp. 41-85.
2. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, A. Colin, Paris, 1949 (v. și ediția în limba română, *Mediterrana și lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea*, vol. I-VI, traducere de Mircea Gheorghe, prefată de Alexandru Duțu, Meridiane, București, 1986); *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^{ème}-XVIII^{ème} siècles*, vol. I-III, A. Colin, Paris, 1967-1979 (v. și ediția în limba română, apărută în șase volume: *Structurile cotidianului: posibilul și imposibilul. Jocurile schimbului. Timpul lumii*, traducere și postfață de Adrian Riza, Meridiane, București, 1989). Ambele sinteze au fost de mai multe ori reeditate până astăzi, bucurându-se și de nenumărate versiuni în limbi străine.

decît să sublinieze tipul specific de legități cu care opera disciplina pe care o reprezentau, legitimîndu-i astfel statutul științific pentru a surclasa definitiv sociologia, a cărei superioritate simbolică de la începutul secolului se construise tocmai pe acest pretins deficit atribuit concurenței sale. Anexarea integrală a socialului și reconfigurarea obiectului de studiu au servit aceluiași scop, asigurînd istoricilor și controlul asupra pozițiilor instituționale și simbolice deținute în cîmpul intelectual francez de colegii lor sociologi. Revenind la tipul inedit de explicație propus de „noua istorie”, trebuie spus că această substituie părea atunci (în anii '60-'70) cu atît mai justificată cu cît înseși metodele de a o realiza repudiau în mod explicit demersurile obișnuite ale anchetelor retrospective. Dacă, în conformitate cu perspectiva tradițională asupra trecutului, învederată de pozitivism, faptele se impuneau cercetătorului oarecum de la sine, printr-o simplă lectură a documentelor, acum, din perspectiva „noii istorii”, ele erau nu numai construite, ci și atent selecționate, în forma unor date omogene, repetitive, comparabile, apte – prin tratament cantitativ – de a dezvălui constantele căutate. În plus, desfășurarea cercetării în funcție de un anumit set de probleme a schimbat și relația dintre „perioadă” și „obiectul” investigat, cea dintîi nemaifiind privilegiată în detrimentul celui de-al doilea, cum se întîmplase pînă atunci, ci, dimpotrivă, depinzînd în exclusivitate de natura chestionarului elaborat. Pe de altă parte, orientarea cercetării în funcție de un îndreptar prestabilit a atras, fatalmente, după sine și diversificarea progresivă a instrumentarului anchetei, în spiritul unui ecumenism de metodă și strategie judecat drept cel mai în măsură să producă condițiile de maximă inteligibilitate a fenomenelor sociale¹. Deschiderea sistematică și intrarea tot mai hotărîtă a istoriei în dialog cu științele învecinate (economia, sociologia, psihologia, demografia, etnologia, lingvistica etc.) au constituit, astfel, alături de inovațiile semnalate deja, încă un atu esențial al „noii istorii”, cu un rol hotărîtor în actuala configurare a unei noi paradigme a științelor sociale, bazată pe principiul confluențelor și definită prin ceea ce Mattei Dogan și Robert Pahre au numit „proces de hibridare”². Deschiderea istoriei spre epistemologii conexe nu a însemnat însă doar un substanțial cîștig metodologic. În egală măsură, ea le-a îngăduit specialiștilor să-și nuanțeze continuu întrebările adresate trecutului, să-și extindă orizontul anchetei și, mai ales – dar corelativ – să identifice domenii inedite de cercetare (demografia istorică, familia, mentalul colectiv, viața cotidiană etc.)³, devenite foarte curînd de sine stătătoare, ca științe independente. Mai

1. François Furet, *L'Atelier de l'histoire*, Flammarion, Paris, 1989, pp. 73-88. Cf. și Lawrence Stone, *The Past and the Present Revisited*, Routledge and Kegan Paul, Londra-New York, 1987, pp. 21 sqq.
2. Cf. Mattei Dogan, Robert Pahre, *Noile științe sociale. Interpenetrarea disciplinelor*, traducere din limba franceză de Nicolae Lotreanu, Alternative, București, 1997, ediția a II-a.
3. Jacques Le Goff, „L'histoire nouvelle”, in *La Nouvelle Histoire...*, pp. 229-240 (v. nota 1, p. 346).

este oare nevoie să precizăm că toate aceste evoluții convergente au revoluționat și noțiunea de *document istoric*?

Acest lucru s-a produs în două moduri: mai întâi, printr-o extensiune fără precedent a categoriilor de surse, prin care textelor tradiționale – ridicate de istoria pozitivistă la rangul de unic referent – le-au fost alăturate izvoare noi, precum documentele figurative, descoperirile arheologice, piesele elaborate de anchetele orale, dar și filmul, fotografia, statisticile și monumentele, de asemenea considerate drept surse de primă mână. În al doilea rând, „revoluția documentară”¹ a „noii istorii” și-a asociat și o grilă complet diferită de lectură, substituind elementarei critici de veracitate, apreciată pînă atunci drept suficientă pentru a valida cercetarea, demersul infinit mai complicat, dar și mai profitabil, al *destructurării* documentului, atent nu numai la mesajul său manifest, ci și la contextul elaborării sale, la natura emitentului/emitenților, la ansamblul de proceduri ce au concurat la producerea sa, totul cu scopul mărturisit de a pune în lumină atît intențiile „actorilor” sociali, cît și dominantele *background*-ului. Aplicată și textelor oficiale (anchete, rapoarte, memorii etc.) acest nou tip de lectură, în filigran, a scos la iveală – din spatele expresiilor formale și al retoricilor de circumstanță – discursul celor mulți, al anonimilor trecutului, restituindu-ne, împreună cu el, crîmpeie din viața lor cotidiană². În acest mod, cercetarea istorică a dobîndit accesul îndelung căutat la umanitatea de odinioară, pe care ne-a redat-o, în deceniile din urmă, în cele mai variate și neașteptate chipuri.

Corolarul tuturor acestor inovații de orizont, metodă și documentare a fost un stăruitor și ambițios efort spre globalitate. Noțiunea nu este cîtuși de puțin clară, iar lămuririle aduse ocazional de corifeii „noii istorii” nu au contribuit prea mult la limpezirea ei. Din pluralitatea sensurilor susceptibile a i se asocia, două par a fi oarecum dominante: unul care trimite la natura însăși a demersului restitativ, al doilea așa-zis de poziționare. Definiția reconstituirii istorice ca una globală presupunea, potrivit primului înțeles, nu atît o voință de identificare cu întregul și nici privilegierea sintezei în dauna studiilor de caz, cît, mai curînd, preocuparea de a avea asupra unui obiect de studiu sau a unei probleme date o perspectivă cît mai completă cu putință, o descriere exhaustivă și o explicație îndeajuns de cuprinzătoare pentru a depăși toate concluziile parțiale ale celorlalte științe sociale. „*Orice formă de istorie nouă* – observa în acest sens Jacques Le Goff – *care se așază sub o etichetă în aparență parțială sau sectorială... este, de fapt, o tentativă de istorie totală, o ipoteză globală de explicație*”, punînd

1. *Ibidem*, p. 213.

2. Printre cele mai reușite anchete de acest gen se numără cele ale lui Emmanuel Le Roy Ladurie (*Montaillou, sat occitan, de la 1294 pînă la 1324*, traducere, prefață și note de Maria Carpov, Meridiane, București, 1992, vol. I-II); Carlo Ginzburg (*Brînză și viermii. Universul unui morar din secolul al XVI-lea*, traducere de Claudia Dumitriu, Nemira, București, 1997); Giovanni Levi (*Inheriting Power. The Story of an Exorcist*. Translated by Lydia G. Cochrane, The University of Chicago Press, Chicago-Londra, 1988).

în joc serii cauzale diferite¹. Formulată astfel, globalitatea nu se rezuma doar la completitudine. Ea părea că-și adjudecă, într-un fel, însăși... eternitatea, de vreme ce explicația spre care tindea avea ambiția de a fi, dacă nu definitivă, în orice caz greu de depășit. Această intenție ne edifică și asupra celui de-al doilea sens al termenului: căci, dacă explicația pusă în joc de „noua istorie” integra toate contribuțiile particulare ale celorlalte discipline sociale cu care intra în dialog, atunci revendicarea unei înțietăți simbolice față de acestea devenea perfect naturală, nemaitrebuind justificată. Aidoma sociologiei durkheimiene de odinioară, care îi nutrise ambițiile secrete, „noua istorie” nu aspira doar la un loc specific, bine determinat, în panopia științelor umane. Ceea ce urmărea ea, de fapt, era centralitatea. Această pretenție exorbitantă nu era, în ciuda aparențelor, lipsită de riscuri. Stîrnind în cîmpul celorlalte științe sociale o legitimă contrarietate, ea invita, fără voie, la punerea în lumină a limitelor „noii istorii”, alimentînd astfel elanul unei critici care, începută cu mai bine de un deceniu în urmă, continuă cu aceeași fervoare și astăzi².

Pe lângă reproșurile ce vizau aspectul publicitar al tipului de istorie practicat de grupul de la *Annales* și concesiile uneori substanțiale făcute gustului public și limbajului mass-media, precum și alte laturi nu mai puțin grăitoare ale fenomenului (reciclarea tacită și anexarea în propriul folos a unor descoperiri mai vechi, ignorarea unor nume de referință în istoriografia franceză, ca, bunăoară, cel al lui Henri-Irénée Marrou, monopolizarea instituțiilor academice, galocentrismul declarat și privilegierea ca domeniu de cercetare a Evului Mediu în detrimentul celorlalte epoci), imputările cele mai serioase aduse „noii istorii” au avut în vedere înseși opțiunile ei teoretice. S-a observat, de pildă, că extensiunea continuă a orizontului tematic și perfecționarea metodelor de anchetă au avut darul de a compromite iremediabil orice încercare de sinteză, restituțiile cuprinzătoare cedînd în chip tot mai vădit locul unei istorii „pe bucăți”³, mai subtilă și poate și mai exactă, dar incomparabil mai slabă atît sub raportul unității, cît și al posibilității de a deduce din evoluția diverselor fenomene un sens sau, cel puțin, o imagine de ansamblu. În beneficiul „noii istorii”, se cuvine totuși să recunoaștem că acest proces a fost mai lent decît îl arată aparențele, „pulverizarea” tematică și metodologică de care aminteam instalîndu-se numai după o primă fază – a anilor '60-'70 – cînd efortul continuatorilor lui Bloch și Febvre de a depăși compartimentarea factologică a istoriei pozitivistice s-a tradus printr-o serie de construcții de mare amploare, menite să evidențieze ceea ce grupul de la *Annales* prețuia cel mai mult: structurile civilizațiilor, forțele profunde și evoluțiile de durată. Remarcabilele analize ale lui Henri Pirenne, elaborate în funcție de

1. Cf. „L'histoire nouvelle...”, loc. cit., p. 212.

2. Una dintre cele mai dure – și, în același timp, întemeiate – critici la adresa „noii istorii” a fost întreprinsă de Hervé Coutau-Bégarie (v. nota 2, p. 346).

3. Potrivit de-acum bine cunoscutei expresii a lui François Dosse, *L'histoire en miettes. Des Annales a la „nouvelle histoire”*, Éditions La Découverte, Paris, 1987.

potențialul explicativ al factorului economic, în speță comercial¹, sau celebrele sinteze braudeliene (concepute din perspectiva pluralității duratei) sînt, din acest unghi, cît se poate de revelatoare, nefiind însă unice. Întocmai ca *Societatea feudală* a lui Marc Bloch, dar cu siguranță într-o măsură mai mare decît ea, aceste scrieri învederă însemnătatea tendențialității structurale în schimbarea istorică, interpretată – cum nu o făcuse totuși Bloch – ca liberă de orice intervenție umană. „În explicația istorică, potrivit vederilor mele bune sau rele – nota Braudel, motivîndu-și opțiunea –, totdeauna timpul lung sfîrșește prin a triumfa. Contestatar al unei mulțimi de evenimente, al tuturor acelor pe care nu ajunge să le antreneze în propriul său curent și pe care le îndepărtează necruțător, el limitează, desigur, libertatea oamenilor și chiar partea ce revine hazardului.”² Or, expulzarea (sau diminuarea pînă la insignifianță) a evenimentialului în favoarea marilor structuri și aruncarea în derizoriu a individualităților, pe lîngă faptul că erau din ce în ce mai dizarmonice cu evoluția spiritului public occidental (caracterizat, cu începere din anii '80, printr-o sensibilitate crescîndă față de tot ceea ce însemna specificitate și diferență), nu cadrau nici cu profesiunea inițială de credință a „noii istorii” – nutrită, în această privință, nu de exemplul lui Marc Bloch, ci de cel al lui Lucien Febvre –, de a se dedica aducerii în actualitate a trecutului prin prisma dimensiunii sale umane. Criza provocată de această inadecvare și reacția inversă ce a urmat au substituit amplelor construcții de tip pirenian și braudelian parțialitatea reconstituirilor și perspectivele fragmentare de care am vorbit, reabilitînd, simultan cu latură subiectivă, umană, a trecutului, și genurile care o puteau evoca cel mai bine: biografia (monografia), politicul, narațiunea și evenimentul. Sînt chiar cele pe care le oglindește, în parte, și prezentul volum. Mă voi referi imediat la el, nu înainte însă de a stărui cîteva momente asupra biografiei intelectuale a coordonatorului (Jacques Le Goff), care – după cum spuneam la început – denotă, prin cel puțin cîteva din secvențele ei definitorii, evoluțiile mai sus schițate.

Născut la Toulon („orașul cel mai colonialist din Franța”), la 1 ianuarie 1924³, Jacques Le Goff era copilul unic al unei familii de intelectuali⁴,

1. V., de exemplu, între multe altele, *Mahomed și Carol cel Mare*, traducere de Sanda Oprescu, Meridiane, București, 1996 și *Histoire économique et sociale du Moyen Age*, PUF, Paris, 1963.
2. Cf. *Mediterrana și lumea mediteraneană...*, ed. cit., vol. VI, p. 167.
3. Pentru informațiile care urmează, v. Jacques Le Goff, *Une vie pour l'histoire. Entretiens avec Marc Heurgon*, Éditions de la Découverte, Paris, 1996. Multumesc doamnei Cristiana Oghină-Pavie pentru semnalarea acestei surse.
4. Tatăl era profesor de engleză, cu stagii de predare la Salonic, Smirna și Alexandria. Mama, în schimb, era profesoară de pian și, spre deosebire de soțul ei – care devenise profund anticlerical după afacerea Dreyfus –, o catolică ferventă, fără a-i fi impus însă fiului aceeași opțiune. Căsătorindu-se, soții Le Goff hotărîseră, în privința copiilor ce urmau să-i aibă, ca aceștia să urmeze un învățămînt religios pînă la vîrsta primei comuniuni, dar frecventînd numai școala publică laică. Ulterior, ei trebuiau să decidă singuri dacă doreau să continue sau nu pe calea religioasă. Jacques Le Goff a ales să nu facă acest pas (*ibidem*, p. 10).

a cărei sensibilitate democratică de stînga i-a inspirat de timpuriu viitorului istoric o privire critică asupra ierarhiei sociale, deloc neglijabilă în formarea sa intelectuală. Această opțiune a devenit, la adolescență, și mai pronunțată, încurajată fiind să se cristalizeze atît de militan-tismul matern (mama sa a fost, între 1935-1937, animatoarea unui grup creștin-democrat, la ale cărui reuniuni și-a adus cu regularitate și fiul), cît și de victoria Frontului Popular, din 1935, pe care tînărul Le Goff nu numai că a aplaudat-o, dar a și sprijinit-o printr-o campanie nu lipsită de riscuri, în atmosfera încă de pe atunci de dreapta (adesea chiar extremistă) din orașul natal. Anii războiului (cînd tatăl refuză să adere la Legiunea de combatanți care-l susțineau pe Pétain, iar el însuși se sustrage serviciului de muncă obligatorie în Germania) nu puteau decît să-i consolideze într-un chip și mai pronunțat orientarea de stînga, în consens cu simpatiile celor care făceau parte din aceeași familie spirituală ca și el. După doi ani de liceu la Marsilia (1941-1943), Le Goff se retrage cu familia într-un sat din Alpi, unde intră în contact cu un grup din Rezistență. Debarcarea în Normandia și capitularea Parisului îngăduie familiei să se instaleze în capitală (noiembrie 1944), unde va rămîne pentru totdeauna. Din fericire, experiențele ce au urmat aveau să-l vindece definitiv pe Jacques Le Goff de predispo-zițiile sale de stînga, ferindu-l de a cădea în cecitatea care a afectat, după război, întreaga intelectualitate franceză. Fiind la Praga, în anii 1947-1948, ca bursier al Ministerului Afacerilor Străine, pentru a pregăti o diplomă de studii superioare asupra începuturilor Univer-sității caroline, tînărul istoric asistă ca martor ocular la lovitura de stat care a instaurat comunismul. „*Am văzut [atunci] – mărturisea el peste ani – cum se instala o democrație populară, nu grație unei mișcări a poporului, ci pur și simplu prin luarea puterii de către un aparat politic susținut din exterior.*”¹ Același episod l-a pus la adăpost și de ispita de a se înscrie în partidul comunist, coincizînd, pe de altă parte, și cu desprinderea de Biserică. Simultaneitatea celor două abandonuri nu este, probabil, întîmplătoare. „...*Ceea ce vedeam la École Normale – își amintea mai tîrziu istoricul – era că funcționarea Partidului comunist se aseamăna cu funcționarea Bisericii. [...] Nu urma să părăsesc o Biserică pentru a merge în alta.*” Spre onoarea lui, Jacques Le Goff a evitat să facă acest pas, fiind astfel scutit de amarele deziluzii ulterioare ale multora dintre confrății săi².

1. *Ibidem*, p. 64. Jacques Le Goff nu va reveni la Praga decît în 1992, pentru a primi placheta de aur Palacky a Academiei Cehe de Științe.
2. *Ibidem*, p. 68. Spectacolul la care asistase fără voie la Praga nu l-a deter-minat totuși pe reputatul medievist să evite ulterior orice legătură cu Estul comunist. La puțin peste un deceniu de la evenimentul evocat, (în 1959), Le Goff se afla la Varșovia, ca emisar al celebrei EHESS – École des Hautes Études en Sciences Sociales – și al lui Fernand Braudel, care stabilise în acea epocă legături deosebit de strînse cu Polonia, sprijinit fiind de Ministerul Educației Naționale și de cel al Afacerilor Străine. Aici o va cunoaște, în 1961, pe Hanka, viitoarea soție (cei doi se vor căsători în 1962 și vor avea doi copii: Barbara și Thomas) și tot aici îl va întîlni Le Goff pe Bronislaw Geremek, medievist și el, cu care va lega o prietenie statornică.

Gustul pentru istorie i-a fost deschis și cultivat viitorului medievist nu numai de prestigioasele instituții pariziene la care a studiat (Liceul „Louis-le-Grand” și mai ales École Normale, pe care a frecventat-o preț de cinci ani, din 1945, până în 1950). La formarea lui au contribuit, în egală măsură, și câteva întâlniri decisive avute pe parcursul „carierii” de licean și „normalist”, la Toulon și Paris, cu Henri Michel, de pildă (care, după cum avea să-și amintească el mai târziu, „*m-a pus pentru prima dată în contact cu documentele istorice și cu regulile stricte impuse de uzajul lor; el m-a învățat că, decît să povestească, istoria trebuie mai degrabă să explice*”¹), și, la École Normale, cu Charles-Edmond Perrin, primul său „maestru” în istoria Evului Mediu, care „*i-a adus revelația a ceea ce putea fi explicația unui text istoric inedit*”². Cu Henri-Irénée Marrou, în schimb, numit profesor la Sorbona în 1945, Le Goff (care nu i-a fost însă student) nu a reușit să comunice niciodată („*nu mi-a plăcut opera sa*”), ceea ce nu l-a împiedicat totuși să-i aprecieze angajamentul politic în favoarea Algeriei (împotriva războiului purtat de Franța acolo a militat, de altfel, și el), precum și spiritul democratic. Această incompatibilitate, alimentată probabil și de interesul lui Marrou – un catolic practicant – pentru teologie și problemele religioase de care Le Goff se detașase între timp, explică aproape cu certitudine omiterea celebrului autor din dicționarul de mai târziu, consacrat „noii istorii”, precum și din paginile revistei *Annales*, unde, dacă nu mă înșel, Marrou nu a fost niciodată invitat să publice.

Lecturile din Voltaire, Chateaubriand, Guizot și Michelet – pe care avea să-i integreze ulterior printre precursorii *Analelor* – ca și contactul cu opera lui Marc Bloch („*pentru mine cel mai mare medievist și istoric, care... a lăsat asupra mea, împreună cu Maurice Lombard, cea mai puternică amprentă*”³) i-au cultivat viitorului medievist aceeași înclinație, influența lor fiind lesne sesizabilă în mai toate scrierile sale de referință.

Potrivit unui „*cursus*” academic normal în epocă pentru orice intelectual de vîrstă și mai ales cu talentul său, Jacques Le Goff și-a completat studiile de acasă cu stagii de oarecare durată în străinătate, la Oxford, în 1951-1952 și, un an mai târziu, la Roma, popasuri ce s-au dovedit deosebit de fertile pentru cercetările pe care începuse a le desfășura în domeniul istoriei economice și intelectuale. De altfel, sejurul de un an la Școala franceză de la Roma îl va determina pe proaspătul absolvent al Școlii Normale și profesor la liceul din Amiens (post obținut în urma luării cu succes a „agregației”, în 1950) să-și reorienteze preocupările, de la istoria universităților la activitatea intelectuală din secolele al XII-lea și al XIII-lea, care va face obiectul uneia din primele sale cărți⁴. Puțin mai târziu, ca asistent la Universitatea din Lille, după un an (1953-1954) petrecut la CNRS (Centre National

1. *Ibidem*, p. 34.

2. *Ibidem*, p. 43.

3. *Ibidem*, pp. 98-99, 103.

4. *Les Intellectuels au Moyen Age*, Éditions du Seuil, Paris, 1957 (v. și ediția în limba română, *Intellectualii în Evul Mediu*, traducere de Nicolae Ghimpeanu, Meridiane, București, 1994).

de Recherche Scientifique), Le Goff va asocia lumii intelectualilor medievali și pe aceea a economiei, negustorilor și bancherilor, care va constitui, de asemenea, subiectul unui cunoscut volum (cel dintii), elaborat, ca și următorul, cu utilajul conceptual și metodologic al istoriei sociale și sociologiei istorice¹.

Amînarea *sine die* a tezei de doctorat („teza de stat”), din motive pe care nu le va lămuri nici el îndeajuns de limpede vreodată², îi blochează lui Jacques Le Goff o carieră universitară normală, dar nu i-o interzice pe aceea a cercetării, pe care se angajează în urma intrării, în 1959, la celebra „VI^e section de l'École des Hautes Études”, devenită în anii '60 „École des Hautes Études en Sciences Sociales” (EHESS) – una dintre cele mai importante pepiniere de specialiști și, în același timp, bastionul instituțional al „noii istorii” franceze. Responsabilitățile succesive pe care le va deține aici (director de studii în 1962 – echivalent al gradului de profesor – și, din 1972 pînă în 1977, președinte al Școlii, poziție în care îi succedă lui Fernand Braudel) și în redacția *Analelor* (unde este numit, tot de Braudel – care îl și adusese aici – codirector, în 1969, alături de Emmanuel Le Roy Ladurie și Marc Ferro) îi vor oferi nu numai prilejul de a promova și dezvolta concepția istorică pe care o moștenise de la mentorii săi (Perrin, Lombard, Bloch, Braudel ș.a.), dar și de a-i asigura deschiderea spre marele public, oarecum străin, pînă atunci, de evoluțiile din mediul academic. Numeroasele colaborări la radio (unde are, din 1968, o emisiune săptămînală, „Les lundis de l'histoire”) și televiziune, rubricile din ziarele de mare tiraj, turneele de conferințe etc. au jucat, în același sens, un rol covîrșitor, atestînd totodată prestigiul enorm pe care și l-a construit, în timp, istoricul. Astăzi, Jacques Le Goff nu mai reprezintă doar un simplu nume. El a ajuns, de fapt, o adevărată instituție națională și internațională³, un eponim, în fond, pentru Istoria cu majusculă.

Opera sa istoriografică – însumînd cîteva zeci, poate sute de studii și mai multe cărți – este prea bine cunoscută (acum și la noi) pentru a mai avea nevoie de comentarii întregitoare (deși ea duce încă lipsă de o analiză sistematică, mai ales din unghi comparatist, în raport atît

1. *Marchands et banquiers du Moyen Age*, PUF, Paris, 1956 (ediția în limba română: *Negustorii și bancherii în Evul Mediu*, traducere de Nicolae Ghimpeșanu, Meridiane, București, 1994).
2. „Astăzi [în 1996] – mărturisește istoricul amintindu-și de acest episod – nu mai este vorba decît de o fantomă, iar dacă mă bucură vreun lucru, acesta este, o spun deschis, că nu am făcut o teză. Bunul meu maestru, Charles-Edmond Perrin, nu mă grăbea. Citisem enorm și cîștigasem o adevărată familiaritate cu ansamblul Evului Mediu, îndeosebi cu perioada secolelor al XI-lea și al XIII-lea, care mă interesa cel mai mult. Am sfîrșit prin a depune un subiect de teză asupra muncii intelectuale în școlile urbane și în universitățile din secolele XII-XIII, pe care îl lărgisem, [dîndu-i titlul de] „*Les Idées et les attitudes à l'égard du travail au Moyen Age*». Mă îndoiam însă de această formulare și, o mărturisesc, pînă și de dorința mea de a face o teză de stat” (*Une vie pour l'histoire...*, ed. cit., p. 87).
3. Cum ne indică și nenumăratele distincții care i-au fost acordate istoricului, inclusiv de către universități românești.

cu predecesorii și colegii de generație ai istoricului, cât și cu textele asemănătoare de pe continent). Ceea ce se poate spune cel mai pe scurt despre ea este că urmează întocmai parcursul din ultimele decenii ale istoriografiei franceze, ale cărei meandre și avataruri le condensează. Bunăoară, dacă volumele de început (*Intellectualii în Evul Mediu* și *Negustorii în Evul Mediu*) reflectă, prin problematica lor și explicația elaborată, atît faza economică și socială a „noii istorii” – aflată atunci la începuturile ei –, cât și o oarecare influență marxistă, divulgată de importanța rezervată factorilor materiali și contextului social, cărora li se atribuie tacit un rol de prim ordin în evoluția istorică, cele de maturitate¹ trădează o preferință din ce în ce mai netă pentru zonele profunde și mai puțin limpezi ale socialului (imaginile, atitudinile, riturile, comportamentele), nemaifiind, pe de altă parte, tentate să reconstituie o tendință evolutivă, ci, mai curînd, să descrie structurile și fenomenele cercetate în spiritul unui efort analitic mai riguros. Aidoma tuturor colegilor săi de generație, dar și celor mai vîrstnici decît el (Georges Duby, de exemplu), care porniseră de la explorări menite a degaja procese economice și/sau sociale, pentru a ajunge, în cele din urmă, la mentalități, Jacques Le Goff a urmat aceeași cale, contribuind prin scrierile sale la configurarea unor domenii noi de cercetare (antropologia politică, viața cotidiană, istoria moravurilor etc.), ilustrative nu doar pentru parcursul științific al fiecăruia dintre autori, ci și pentru transformările istoriografiei, în ansamblu. În același timp, conștient de impasurile inevitabile de care era amenințată „noua istorie” prin excluderile pe care le practica, autorul *Imaginarului medieval* a încercat să reabiliteze domenii și metode ocultate în trecut, cu scopul de a oferi un suflu nou cercetării. A revenit astfel la genul biografic, revalorificînd cu aceleași metode modelul aproape uitat construit de Lucien Febvre². Tot astfel a redevenit Le Goff preocupat de

1. Iată o scurtă listă a celor traduse pînă acum în limba română: *Civilizația Occidentului medieval*. Traducere de Maria Holban, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1970; *Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura și civilizația Evului Mediu*, studiu introductiv, note și traducere de Maria Carpov, Meridiane, București, 1986, vol. I-II; *Imaginarul medieval. Eseuri*, traducere și note de Marina Rădulescu, Meridiane, București, 1991; *Banii și viața*, Erasm, București, 1993. V. și titlurile citate la nota 4, p. 435 și nota 1, p. 436.
2. V. în acest sens biografia consacrată de Le Goff lui Ludovic cel Sfînt (*Saint Louis*, Gallimard, Paris, 1996). Iată cum își justifică istoricul demersul: „Alegerea unei biografii ține, fără îndoială, de o sfidare. S-a spus de atîtea ori că istoricii Școlii Analelor nu au iubit genul biografic, încît m-am gîndit că ar fi amuzant să văd acest domeniu ceva mai de aproape” (cf. „Saint Louis a-t-il existé?”, *Entretien avec l'historien Jacques Le Goff*. *Propos recueillis par Hugues Salord et Anne Rapin*, *Label France*, nr. 24, iunie 1996). Cît despre modelele oferite de Febvre, acestea sînt: *Un destin: Martin Luther*, Paris, 1928; *Le probleme de l'incroyance au XVI^{eme} siecle. La religion de Rabelais* (v. și ediția în limba română: *Problema necredinței în secolul al XVI-lea. Religia lui Rabelais*, vol. I-II, traducere, introducere și note de Horia Lăză, Dacia, Cluj-Napoca, 1996, 1998); *Autour de l'Heptaméron. Amour sacré, amour profane*, Paris, 1952.

dimensiunea umană a trecutului – pe care, la drept vorbind, nu o ignorase niciodată –, încercînd s-o reconstituie în toată varietatea și intercon condiționările sale complexe.

Cartea care se înfățișează aici cititorilor reprezintă, alături de multe altele, un bun exemplu în acest sens. Ideea volumului – apărut, *nota bene*, mai întîi în italiană, pentru a fi tradus apoi și în alte limbi – a venit, își aduce aminte istoricul, „*de la prietenii mei Vito și Giuseppe Laterza. Într-o seară, pe cînd luam cina acasă la ei, la Roma, mi-au împărtășit ideea unei noi colecții, care ar fi urmat să prezinte, în mai multe articole scrise de specialiști, imaginea tipică a omului în diverse perioade ale istoriei. [...] Prima mea reacție a fost de prudență, deoarece mă întrebam dacă omul, chiar situat fiind într-o perioadă istorică, era un obiect valabil [de studiu]. În plus, mă întrebam dacă, fie și rămînînd într-o zonă culturală precisă ca Occidentul, epocile astfel alese îngăduiau realmente definirea unui tip de om. Apoi, mi-am dat seama că era poate o ocazie de a-l arăta nu pe omul medieval, ci imaginile caracteristice ale principalelor tipuri socio-profesionale dintr-o anumită perioadă, al căror ansamblu să poată constitui un soi de portret-robot al tipului uman [dominant]. În orice caz, Evul Mediu trebuia redus, așa cum s-a întîmplat în multe din lucrările mele, la perioada centrală a secolelor al XI-lea și al XV-lea. Acesta era poate prilejul de a căuta un anumit număr de comportamente mai mult sau mai puțin comune – în ciuda diversității lor sociale, naționale, profesionale etc. – bărbaților și femeilor din Evul Mediu”¹.*

În ciuda aparențelor, tentativa nu era deloc ușoară, ținînd cont nu numai de problemele metodologice pe care le ridica și de dificultatea de a selecta cele mai potrivite unghiuri de analiză, ci și de constituirea grupului însuși de autori, dispus a-și asuma o asemenea încercare. Cei zece specialiști aleși de Le Goff („*medieviști din diverse țări, pentru care aveam mult respect, în majoritate italieni și francezi*”²) au reușit totuși să ducă fără dificultăți la bun sfîrșit inițiativa, grație atît experienței lor în acest domeniu (probată de contribuții absolut remarcabile), cît și omogenității echipei pe care au format-o sub „bagheta” pricepută a editorului. Dacă numele istoricilor italieni sînt, e drept, mai puțin cunoscute (cel puțin publicului nostru), cele ale francezilor, în schimb, ne apar mult mai familiare, unii dintre autorii respectivi, ca, bunăoară, Jacques Rossiaud și André Vauchez, fiind chiar bine știute la noi, prin cercetările lor asupra vieții urbane și fenomenului artistic medieval, precum și asupra spiritualității creștine în aceeași epocă³. Nu atît de des întîlnit ca acestea două, numele Christianei Klapisch-Zuber se regăsește, totuși, din ce în ce mai des în ultimii ani în contextul mai multor cercetări cu caracter antropologic, dedicate familiei și feminității,

1. Cf. *Une vie pour l'histoire...*, ed. cit., pp. 222-223.

2. *Ibidem*.

3. Dintre cărțile lor, cele traduse în limba română sînt: Jacques Rossiaud (în colaborare cu Marcel Pacaut), *Epoca romanică*, Meridiane, București, 1982, respectiv André Vauchez, *Spiritualitatea Evului Mediu occidental*, Meridiane, București, 1994.

în timp ce numele lui Bronislaw Geremek și Aron J. Gurevici (singurii autori răsăriteni prezenți în volum) se leagă de explorarea marginalității sociale și a mentalului colectiv medieval, domenii de asemenea intens frecventate în ultimul timp de exegeza istorică¹.

Cel dintîi aspect metodologic al anchetei întreprinse de ei, care invită la o atentă reflecție, este legitimitatea reducționismului. Autorizează, oare, varietatea și pluralismul inerente medievalității reducerea diversității proceselor și fenomenelor la „numitorul comun” al unei umanități singulare? Sau, cum spune Jacques Le Goff: „*Recunoșteau oare înșiși oamenii Evului Mediu o realitate ce trebuia numită omul, deslușeau ei în amestecul societății în care trăiau un model aplicabil deopotrivă regelui și cerșetorului, călugărului și menestrelului, negustorului și țăranului, bogatului și săracului, [...] femeii și bărbatului? Fără nici o îndoială, răspunsul – continuă tot el – este afirmativ și chiar trebuie să subliniem că puține epoci au avut, ca Evul Mediu creștin occidental din secolele al XI-lea și al XV-lea, convingerea existenței universale și veșnice a unui model uman*”². Din unghi religios și potrivit paradigmei creștine dominante, „omul” medieval se definea, generic, nu doar ca o creație a Divinității, ambivalentă (*corp și suflet*), efemeră (un *homo viator*) și etern stigmatizată de păcatul originar (de unde și exigența unei penitențe continue), ci, în același timp, și ca „depozitar” înconștient al unei sume de structuri mentale (polaritatea dintre vizibil și invizibil, miracolele, tradiția, simbolurile și construcțiile imaginarii), prin filtrul cărora se raporta atît la lume, cît și la propria-i ființă. Din perspectiva inserțiilor sociale, el se diviza însă în mai multe tipuri, fiecare cu particularitățile sale. Aceasta este, de altfel, perspectiva pe care o privilegiază cartea, încercînd să împace inevitabila unificare a imaginilor, operată de percepția colectivă, cu exigența de a nu oculta diversitatea – contrastantă și, adesea, conflictuală – specifică epocii. Să-i dăm însă din nou cuvîntul lui Jacques Le Goff, pentru a ne explica el însuși rațiunea demersului: „*Nici unul [dintre autori] nu a conceput și prezentat profilul omului medieval în afara societății în care trăia. [...] Toți istoricii care au contribuit la realizarea acestui volum au încercat, așa cum doream și eu, să descrie și să explice omul medieval cu ajutorul realităților economice, sociale, mentale și imaginare, în a căror uniune structurată majoritatea istoricilor actuali văd însăși istoria. [...] Omul medieval este prezentat aici în toate dimensiunile sale, inclusiv cea imaginativă*”³.

Prima dintre aceste dimensiuni este aceea ideologică, reprezentată de faimoasa schemă tripartită (*oratores, bellatores, laboratores*), enunțată pentru întîia dată în jurul anului 1030 de Adalbéron, episcop de Laon.

1. Cf. Bronislaw Geremek, *Les marginaux parisiens aux XIV^{ème} et XV^{ème} siècles*, Flammarion, Paris, 1976; Aron J. Gurevici, *Les catégories de la culture médiévale*, Gallimard, Paris, 1983; *idem*, *La culture populaire au Moyen Age. „Simplices et Docti”*, Aubier, Paris, 1996.

2. *Omul medieval*, p. 7.

3. *Ibidem*, p. 12.

Celor trei tipuri – călugărul, cavalerul și țăranul – le sînt consacrate primele trei studii, fiecare din autori (Giovanni Miccoli, Franco Cardini și Giovanni Cherubini) scoțînd în evidență elementele care le definesc cel mai exact personajele: elitismul și vocația hegemonică (la călugări), violența constitutivă, dar și generozitatea inspirată de pietate (la cavaleri), truda cotidiană, pentru a face pămîntul să rodească (la țărani). În arierplanul acestei imagini dominante îi aflăm pe cei uitați, neconsemnați decît „pieziș” în izvoare, fie că este vorba de marginali (termen ce reunește o varietate greu de închipuit a tipurilor, de la jongleri, prostituate și bufoni la cerșetori, vagabonzi și infirmi) sau de femeie și copil (ultimele două categorii – marginalul și femeia – făcînd obiectul analizelor lui Bronislaw Geremek, respectiv Christiane Klapisch-Zuber). Renașterea vieții urbane și avîntul demografic și economic din secolele al XI-lea și al XIII-lea au dat naștere unor personaje sociale noi: negustorul, intelectualul și artistul – altfel spus, orășenilor –, contribuția lor la transformarea mentalităților dovedindu-se sub multe aspecte decisivă. Cele trei tipuri (patru, dacă-l socotim și pe citadin) – atent scrutate de Aron J. Gurevici, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, Enrico Castelnuovo și Jacques Rossiaud – își asociază încă unul, sesizabil atît ca personaj social, cît și ca model: sfîntul – proiecție inversă a celui exclus sau marginal, de care a fost vorba mai înainte. El este analizat de André Vauchez.

Observam la început că volumul rezumă cu fidelitate strategiile împrumutate de-a lungul timpului de „noua istorie”. Or, prima dintre ele care poate fi identificată aici este chiar această „imersiune” socială a modelului antropologic creștin, pe de o parte după un exemplu de care cercetările mai vechi ale lui Lucien Febvre nu sînt, după cum am văzut, străine și, pe de altă parte, potrivit spiritului tradiționalei istorii economice și sociale, inițiată la finele deceniului trei. În al doilea rînd, prezența chestionare a umanității medievale este limpede tributară și istoriei mentalităților (numită de Jacques Le Goff „*istorie a reprezentărilor*”¹), fără a mai vorbi de comparatism, din moment ce analizele conținute în aceste pagini nu doar convoacă, adeseori, noțiuni precum „*imagine*”, „*atitudine*”, „*conduită*” etc., dar (cu toate că nu o declară) nu scapă din vedere nici corespondențele moderne, actuale ale exemplurilor cercetate, pentru a le înțelege mai bine specificitatea. Și aici se cuvine să-l lăsăm încă o dată pe Le Goff însuși să vorbească: „*Ceea ce face posibilă evocarea documentată și pertinentă a omului din Evul Mediu [...] este o fecundă împletire, în istoriografia contemporană, a tipologiilor medievale cu cele moderne. Doar prin combinarea lor istoricul poate prezenta o imagine și o explicație a omului din trecut care să evite anacronismul, răspunzînd întrebărilor epocii noastre și progreselor științei istorice*”². Aceste cuvinte sînt revelatoare mai mult decît prin

1. *Ibidem*. Aceeași definiție este prezentă și în alte texte ale autorului, cum ar fi „*Bild des europäischen Mittelalters*”, *Francia*, 17, 1990, pp. 141-158 sau în *Imaginarul medieval, passim*.

2. *Omul medieval*, p. 12.

ideea explicită pe care o comunică. Dacă, așa cum înțelegem de aici, rostul „noii istorii” constă, esențialmente, în (re)descoperirea (fie și secvențială) a umanității revolute, pentru a-i explica particularitatea în raport cu prezentul, rămân atunci de explicitat factorii *dinamici* ai acestei umanități, mecanismele ei de evoluție și schimbare. Cum se transformă oamenii și colectivitățile la nivel mental? În ce împrejurări are loc această transformare? Poate fi construit un model al ei, apt de a da seama deopotrivă de „impersonalitatea” compactă a socialului și de specificitatea „imponderabilă” a mentalului? Sînt chestiuni la care nici prezentul volum, nici „noua istorie”, pe „bucăți”, căreia îi aparține, nu și-au propus, desigur, să răspundă. Ele nu devin însă prin aceasta mai puțin importante, continuînd să fie, potrivit mai tuturor analizelor istoriografice contemporane, un mare deziderat al viitorului. Neîndoielnic, această – din punctul de vedere al cititorului român – pînă la urmă nesemnificativă carență nu știrbește cu nimic farmecul unei cărți care, pe lîngă meritul de a ne confrunta cu un „noi înșine” radical diferit, ne oferă și ocazia de a ne gîndi la condițiile de existență ale unei anchete similare, realizată în perimetrul creștinătății răsăritene și al ortodoxiei românești în același interval de timp și cu aceleași mijloace teoretice. Este oare posibil acest lucru? Cu siguranță că da.

Alexandru-Florin Platon

CUPRINS

OMUL MEDIEVAL (<i>Jacques Le Goff</i>)	5
Capitolul I	
CĂLUGĂRII (<i>Giovanni Miccoli</i>)	35
Capitolul II	
RĂZBOINICUL ȘI CAVALERUL (<i>Franco Cardini</i>)	69
Capitolul III	
ȚĂRANUL ȘI MUNCILE CÎMPULUI (<i>Giovanni Cherubini</i>)	105
Capitolul IV	
ORĂȘEANUL (<i>Jacques Rossiaud</i>)	129
Capitolul V	
INTELECTUALUL (<i>Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri</i>)	165
Capitolul VI	
ARTISTUL (<i>Enrico Castelnuovo</i>)	193
Capitolul VII	
NEGUSTORUL (<i>Aron J. Gurevici</i>)	223
Capitolul VIII	
FEMEILE ȘI FAMILIA (<i>Christiane Klapisch-Zuber</i>)	261
Capitolul IX	
SFÎNTUL (<i>André Vauchez</i>)	285
Capitolul X	
MARGINALUL (<i>Bronislaw Geremek</i>)	317
Postfață	
Redescoperirea umanității de odinioară	345

Această culegere de texte, alcătuită de reprezentanții „noii istorii”, descrie omul medieval nu doar ca pe o creație (etern stigmatizată de păcatul originar) a Divinității, ci și ca „depozitar” al unui imaginar colectiv. Analiza atinge straturile de profunzime și mai puțin limpezi ale socialului, acolo unde „noua istorie”, prin școala franceză a *Analelor*, ia în seamă atitudinile, comportamentele, riturile, miracolele, tradiția, simbolurile și construcțiile imaginarii din Evul Mediu.

Cartea oferă zece profiluri ale omului medieval, realizate de zece importanți medieviști contemporani, sub îndrumarea istoricului Jacques Le Goff, prestigioasă personalitate în domeniu.

- **Călugării**
- **Războinicul și cavalerul**
- **Țăranul și muncile câmpului**
- **Orășeanul**
- **Intelectualul**
- **Artistul**
- **Negustorul**
- **Femeile și familia**
- **Sfântul**
- **Marginalul**

Tradusă în numeroase limbi și reeditată periodic, datorită interesului enorm pe care îl suscită, lucrarea constituie un titlu de referință atât pentru documentarea specialiștilor, cât și pentru oricine dorește să se familiarizeze cu istoria Evului Mediu, din perspectiva realităților economice, sociale, mentale și imaginare.



EDITURA POLIROM
ISBN 973-683-285-6